

# Leipziger Universitätsreden

## **Staat und Kirche "Theologische Tage" zum 600jährigen Bestehen der Universität Leipzig**

Dokumentation der Tagung  
vom 26. bis 29. Oktober 2009

**UNIVERSITÄT LEIPZIG**

# **Leipziger Universitätsreden**

## **Neue Folge Heft 111**

Vorträge der Tagung zum Thema  
"Staat und Kirche"  
vom 26. bis 29. Oktober 2009, aus Anlass  
zum 600jährigen Bestehen der  
Universität Leipzig



# UNIVERSITÄT LEIPZIG

## **Impressum**

Herausgeber: Rektorin der Universität Leipzig  
Redaktion: Dr. Manuela Rutsatz / Matthias Schwarzer  
Satz: Randy Kühn  
ISBN 978-3-941152-15-1  
Redaktionsschluss: 31. Januar 2011  
Auflage: 200 Stück  
Preis: 3,50 Euro

## **Kontakt**

Pressestelle  
Ritterstraße 26, 04109 Leipzig  
Telefon 0341 97-35020  
[presse@uni-leipzig.de](mailto:presse@uni-leipzig.de)  
[www.uni-leipzig.de/presse](http://www.uni-leipzig.de/presse)

# Inhalt

<b>Vorwort</b> Professor Dr. Klaus Fitschen, Leipzig	<b>7</b>
<b>Grußwort</b> Professor Dr. Martin Prudký, Prag	<b>9</b>
<b>Das Königtum in Israel aus der kritischen Sicht der deuteronomistischen Texte</b> Professor Dr. Martin Prudký, Prag	<b>11</b>
<b>„Die Kirche befreien von äußerlichem Institutionalismus.“ Die Idee vom Ende des konstantinischen Zeitalters bei Josef L. Hromádka und seinen Schülern</b> Dr. Peter Morée, Prag	<b>37</b>
<b>Das Ende des Konstantinischen Zeitalters</b> Professor Dr. Klaus Fitschen, Leipzig	<b>61</b>
<b>„Begrenztes politisches Mandat der Kirche“ in wechselnden Kontexten</b> Professor Dr. Matthias Petzoldt, Leipzig	<b>71</b>

**Privilegierte Partnerschaft zwischen Staat und Kirche:  
Auslauf- oder Zukunftsmodell? 91**

Professor Dr. Peter Zimmerling, Leipzig

**Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat und  
ihre Wirkung auf die Religiosität der Menschen –  
einige religionssoziologische Anmerkungen 101**

Professor Dr. Gert Pickel, Leipzig

**Response 111**

Dr. Ladislav Beneš, Prag

**Autorenverzeichnis 115**

**Vorträge der Tagung zum  
Thema „Staat und Kirche“  
aus Anlass zum  
600jährigen Bestehen  
der Universität Leipzig**

26. bis 29. Oktober 2009

Neues Rathaus  
zu Leipzig



# Vorwort

Professor Dr. Klaus Fitschen, Leipzig

Das Thema „Staat und Kirche“ scheint unerschöpflich und hat viele Facetten. Auf der Suche nach einem Thema für die von der Theologischen Fakultät in Leipzig regelmäßig veranstalteten „Theologischen Tage“ schien es gerade im Blick auf die 600-Jahrfeier der Universität sehr geeignet zu sein – umso mehr, als diese Veranstaltung zusammen mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Prag abgehalten werden sollte. So kamen nicht nur fächerübergreifende, sondern auch länderübergreifende Aspekte ins Spiel, wobei nicht nur Lehrende aus den Fakultäten, sondern auch Pfarrerinnen und Pfarrer aus beiden Ländern teilnahmen.

Leider konnten nicht alle Vorträge in dieser Dokumentation wiedergegeben werden; bei den hier vorliegenden ist keine Vereinheitlichung der Zitierweise und der Fußnotengestaltung vorgenommen worden.

Abgesehen von den Vorträgen und Diskussionen waren die Theologischen Tage im Jubiläumsjahr eine Möglichkeit, die Kontakte zwischen den beiden Theologischen Fakultäten zu vertiefen. Eine gemeinsame Exkursion nach Wittenberg, veranstaltet vom Inhaber des Leipziger Lehrstuhls für Reformationsgeschichte, Prof. Dr. Armin Kohnle, bot zusätzliche Gelegenheiten zum Gespräch. Einen besonderen Rahmen stellten der Eröffnungsvortrag von Ministerpräsident a.D. Dr. Reinhard Höppner in der Reformierten Kirche zu Leipzig (der hier nicht dokumentiert werden kann) und die Ehrenpromotion des Hamburger Praktischen Theologen Prof. Dr. Peter Cornehl dar.

Den beiden Dekanen, auf Prager Seite Prof. Dr. Martin Prudky (inzwischen Prorektor der Karls-Universität) und auf Leipziger Seite Prof. Dr. Jens Herzer, sei für ihre Unterstützung bei der Organisation der Theologischen Tage herzlich gedankt. Der Oberbürgermeister der Stadt Leipzig stellte den Festsaal des Rathauses unentgeltlich für die Veranstaltung zur Verfügung.



Ein besonderer Dank aber gebührt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Sachsen, die die Veranstaltung großzügig finanziert hat.

Die Beiträge der Prager Teilnehmer wurden im Rahmen des Forschungsvorhabens „Hermeneutik der christlichen, besonders tschechischen protestantischen Tradition in der Kulturgeschichte Europa“ (MSM 00216 20802) vorbereitet.

# Grußwort

Professor Dr. Martin Prudký, Prag

Spectabilis,  
Herr Dekan,  
Honorabiles Professores,  
sehr verehrte Kolleginnen und Kollegen,  
Damen und Herren!

Es ist für mich eine besondere Ehre und große Freude, dass ich an dieser Tagung mit meinen Prager Kollegen teilnehmen kann und dass wir (die Leipziger und die Prager Theologische Fakultät) sogar diese Theologischen Tage zum Thema Staat und Kirche in diesem Jubiläumjahr als gemeinsame Veranstaltung halten. Dafür möchte ich meinen Dank äußern. Das ist überhaupt nicht so selbstverständlich, wie es heute (Anno 2009) für jemanden auf den ersten Blick aussehen könnte. Vor sechshundert Jahren, als die Leipziger Universität gegründet wurde, hätte man es kaum ertragen, dass auf ihrem Boden ein Prager, just ein mit Jan Hus (dem damaligen Rektor in Prag) verwandter Theologe, auftritt. Deshalb schätze ich es sehr, dass die Leipziger Theologische Fakultät die Initiative ergriffen hat, das 600jährige Jubiläum gemeinsam mit unserer Prager Fakultät zu feiern.

Ja sicher – jemand könnte einwenden, dass die alte Kontroverse des Jahres 1409 schon seit Jahren kaum eine Rolle spielt. Die Geschichte ist vorangeschritten, hier in Leipzig wie auch in Prag, und es ist in den vergangenen Jahrhunderten sehr viel passiert, speziell zwischen Tschechen und Deutschen.

Von der reichen Geschichte möchte ich jetzt nur auf eins hinweisen, das die Nicht-Selbstverständlichkeit, Kostbarkeit und Erfreulichkeit dieser Tage und der Entwicklung der letzten 20 Jahre charakterisiert. Die meisten von

uns haben es noch erlebt und erinnern sich noch gut daran – an die Zeit vor der Wende, in der die Kontakte und Zusammenarbeit der Theologen über die Staatsgrenzen hinaus in unserem Raum des sogenannten Ostblocks nicht so einfach und spontan verlaufen konnten. Ich erinnere mich gut an einige Initiativen unserer Studienjahre (Mitte der 80er Jahre), wie wir ein Treffen und ein inoffizielles Seminar über Bonhoeffers Ethik unter dem Deckmantel eines Fußballturniers mit dem Berliner Sprachenkonvikt organisieren mussten.

Gott sei Dank ist diese Zeit vorbei, und wir müssen unsere Veranstaltungen (auch die festlichen und öffentlichen, wie diese Theologischen Tage) nicht mehr für etwas anderes vor den Staatsautoritäten ausgeben – ja wir können sogar frei und kritisch, ohne Angst oder Rücksicht das Verhältnis von Staat und Kirche thematisieren und zum Eröffnungsvortrag sogar den ehemaligen Ministerpräsidenten einladen. Ich halte es immer noch nicht für selbstverständlich; ich bin dankbar dafür; und bin sehr froh, dass es zu dieser Konferenz gekommen ist.

# **Das Königtum in Israel aus der kritischen Sicht der deuteronomistischen Texte**

Professor Dr. Martin Prudký, Prag

Ich soll aus der Perspektive der alttestamentlichen biblischen Theologie einen Beitrag zu unserem Gesamtthema – Staat und Kirche – leisten.

Daher biete ich ihnen zuerst eine Orientierung und breitere Übersicht der Problematik an, welche Züge des Königtums im alten Israel und seiner Umwelt bedeutsam sind für unser Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche, bzw. des Verhältnisses der Strukturen der Machtverwaltung und des religiösen Lebens, um dann etwas mehr über die deuteronomistische Auffassung des Königtums oder der Königsherrschaft in Israel zu sagen, weil diese für die biblische Theologie und für die Wirkung der biblischen Überlieferungen (zum Beispiel in der christlichen Tradition) m. E. am wichtigsten ist.

## **1. Zum Kontext: König und Königtum in altorientalischen Kulturen**

Wie bei anderen biblischen Themen lohnt es sich auch bei der Frage nach dem Königtum in Israel – oder spezifisch auf unser Thema zugespißt: die Frage nach der Königsherrschaft im Volk Gottes – einen Blick auf den Kontext, den breiteren geschichtlichen und geographischen Horizont, zu werfen. Israel lebte und entwickelte seine spezifische Identität nämlich nicht isoliert oder in einem Vakuum, sondern war verwickelt in die Kulturen von Raum und Zeit. Es lohnt sich daher, zuerst ein Paar einleitende Bemerkungen zum Charakter des Königtums im breiteren Kontext des alten Orients voraus zu schicken.

Davor möchte ich aber noch zwei methodisch wichtige einleitende Bemerkungen machen:

- a) Zu der Zeit, als Israel die Institution des Königtums eingeführt hat und in seine religiöse Traditionen, die diese Institution reflektieren, eingearbeitet hat, war in beiden Bereichen der hohen Nachbarkulturen (im Süden, in Ägypten, und im Norden, in Mesopotamien) diese

Institution schon viele Jahrhunderte etabliert, hoch entwickelt und tief mit den Traditionen und mit dem religiösen Leben verflochten. Deshalb können wir nicht nur mit biblischen Daten arbeiten und uns bloß auf das biblische Zeugnis beschränken, sondern müssen die biblischen Daten, Vorstellungen, Konzepte, Reflexionen immer in diesem Kontext vergleichen und kritisch bewerten. Andererseits aber müssen wir zugleich bei diesen Vergleichen vorsichtig vorgehen, um von diesen Hochkulturen der Großreiche Mesopotamiens und Ägyptens nicht zu schnell und nicht unmittelbar Rückschlüsse auf die Zustände und Konzepte in Israel und Juda zu ziehen.

- b) Überdies sind die Traditionen Israels – die biblischen Texte – meistens nicht neutral beschreibend aufgefasst, sondern kritisch, apologetisch oder polemisch profiliert. Nicht selten drücken sie eher ein Programm oder einen Wunsch (eine Reformparänese) aus, spiegeln aber nicht die realen Zustände im Lande. Das gilt insbesondere für die sog. Königszeit und ihre Wiedergabe in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung oder für das Bild der vormonarchischen Periode der Geschichte Israels in der Bibel. Es ist deshalb wichtig zu bedenken, auf welche Art und Weise zum Beispiel die Verschiedenheit oder sogar Gegensätzlichkeit der Konzepte des Königtums in verschiedenen Traditionen Israels zu verstehen und zu interpretieren sind – einerseits haben wir in der Bibel Texte, welche positiv vom Königtum reden oder sogar affirmativ eine Königsideologie darstellen, andererseits dann Texte, die dem Königtum kritisch gegenüber stehen und seine Rolle für die Gemeinschaft der Söhne Israels polemisch bekämpfen

Also, zuerst einige orientierende Beobachtungen zum Thema Königtum im Kontext des Alten Orients, mit der Sicht auf unser Thema Staat und Kirche:

### 1.1 Königtum und Staat

In der Forschung über die alte Welt wird der Staat unterschiedlich definiert. Meistens spielen drei Phänomene eine entscheidende Rolle – der Staat wird definiert durch seinen Herrscher, sein Volk oder sein Territorium (das Land). Wenn man davon ausgeht, dass ein Staat eine Institution ist, die eine mehr oder weniger einheitliche Herrschaftsdomäne darstellt, könnte man den Herrscher (die Herrschaftsinstanz) für konstituierend halten; gerade im alten Orient sind die territorialen Bereiche wie auch die Völkerzugehörigkeit ziemlich unstabil, die Staaten bestehen als „Häuser des Herrschers“, bzw. als Domänen

des Machthabers (eventuell dann auch deren Dynastien).<sup>1</sup> Die Fälle, wo die Person des Herrschers umstritten ist oder durch eine stellvertretende Instanz ersetzt wird, komplizieren zwar die Sache, aber nicht die Grundidee, dass der Staat durch seinen Herrscher repräsentiert, ja sogar verkörpert wird. In diesem Sinne kann man sagen, dass Staat und Königtum in diesem Kontext im Grunde zusammenfallen und dass der Staat über sein Oberhaupt, d.h. das Amt des Königs, definiert wird.

Vom Königtum kann man da reden, wo die Herrschafts- und Verwaltungsstrukturen das Maß der Stämmedimension übersteigen, wo eine gewisse Zentralisation der Macht in einer größeren Domäne auftaucht (zum Beispiel in Gestalt des Stadtstaates oder regionaler Herrschaft) und wo die Machtverwaltung gewissermaßen strukturiert und spezialisiert ist (differenzierte Ämter am „Hof“). Eine solche Königsherrschaft muss dabei nicht immer die älteren, regionalen oder lokalen Verwaltungsstrukturen ersetzen oder völlig vernichten; sie kann diese unter die eigene Vorherrschaft subsumieren und sich zunutze machen (zum Beispiel die Befugnisse der Ältesten des Volkes in der Verwaltung).

Für das Königtum als Form der Staatsverwaltung sind dann diese Zuständigkeiten und Kompetenzbereiche am wichtigsten:

- die Herrschaft und Verwaltung wird in der ganzen Domäne dem einen Herrscher anvertraut; in ihm, bzw. in seinem Amt, ist das Königtum in allen Aspekten repräsentiert (personifiziert);
- eine Gesamtverwaltung der beherrschten Gebiete (Leute, Völker) bedeutet insbesondere die Herrschaft in administrativen, ökonomischen und militärischen Bereichen des öffentlichen Lebens (gelegentlich auch teilweise dezentralisiert, aber mit deutlicher Vorherrschaft und Tendenz zur Exklusivität des Königs); dazu gehört auch der Aufbau nötiger administrativer, ökonomischer und militärischer Infrastruktur (Bauaktivitäten werden durch die Staatsorgane organisiert und finanziert, zugeschrieben aber dem König persönlich);
- Rechtsprechung – der König muss nicht nur seine Domäne in Gerechtigkeit verwalten, sondern tritt für das Durchsetzen der Gerechtigkeit als Ordnungsharmonie gegen die Chaosmächte ein;

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Beispiel die Wahrnehmung des nordisraelitischen Königstaates als „Haus Omri“ bei seiner Nachbarn; siehe zum Beispiel die Inschrift Adad-nararis III. (811–783 v.Chr.): „Vom Euphrat (ausgehend) unterwarf ich das Hethiterland und das Land Amurru insgesamt, Tyrus, Sidon, Omria, Edom und Philistia bis zum Großen Meere des Sonnenuntergangs meinen Füßen. ...“ Zit. nach Otto Kaiser e.a. (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I*, Gütersloh 1982, S. 367; „Haus Omri“ ist hier mit der toponymischen Neubildung „Omria“ übersetzt. Mehrere Belege stammen aus der Zeit des Tiglatpileasers III. und Sargon II.

dieser symbolischen, kosmischen Dimension der Gerechtigkeit dient die königliche Rechtsprechung und Gesetzgebung;

- Sicherstellung des inneren wie auch äußeren Friedens im Reich – der König ist das Oberhaupt der Militärkräfte, auch wenn er einen stellvertretenden Befehlshaber oder Hauptmann des Heers hat (oft ist der König aber wirklich der Kommandant seiner Armee, nimmt am Feldzug persönlich teil und gerade darin äußert sich sein Anspruch auf die Königsherrschaft; vgl. in dieser Hinsicht die ersten zwei Könige Israels, Saul und David);
- Sicherstellung des Kults des Staatsgottes – der König ist als Herrscher für das Staatsheiligtum verantwortlich, für den Hoftempel, der das symbolische, sakrale Zentrum der Ordnungs- und Herrschaftsstruktur darstellt.

Mit diesem letzten Punkt sind wir zu den religiösen (kultischen, sakralen) Aspekten des Königtums gekommen, die von den profanen Dimensionen eigentlich nicht zu trennen sind. Im Alten Orient gibt es nämlich keinen „profanen Staat“ und die Königsherrschaft ist keinesfalls eine nur profanpolitische Angelegenheit.

Aber bevor wir zu diesem Aspekt übergehen, möchte ich rückblickend zu den eben erwähnten Zuständigkeiten und Kompetenzbereichen bemerken, dass sie alle auch in Israel eine wichtige Rolle spielen – und zwar im Bezug auf die menschlichen Könige Israels wie auch im Bezug auf die Theologisierung der Rolle des Königs, den göttlichen König (JHWH als König und Herr). Wir kommen gleich darauf zurück.

## 1.2 Königtum und Kult

Ein paar Worte müssen über das Verhältnis des Königtums zum Kult, beziehungsweise zu den kultischen, sakralen Aspekten des Königtums gesagt werden. In diesem Bereich teilt Israel vieles mit seiner kulturellen Umgebung und nimmt in gewisser Hinsicht eine spezifische Haltung in dieser Problematik ein.

Weil der König als souveräner Herrscher das Wohlergehen seines Königreiches in allen Aspekten des Lebens behüten und garantieren muss, liegt es auf der Hand, dass seine Zuständigkeit und seine Tätigkeiten mit dem Kultischen verflochten sind. Schon die Aufnahme des Königsamtes wird sakral legitimiert und kultisch bezeichnet – zum Beispiel durch Salbung, mit

einer Gotteswahl oder einem Zeichen Gottes für den richtigen Kandidaten in dem Falle, wo das Amt nicht dynastisch auf den Sohn des bisherigen Amtsträger folgt, durch Inthronisationsriten, in denen die Königsideologie, bzw. Königstheologie zu Worte kommt (zum Beispiel die Gottessohnschaft des Königs, wie im Ps 2,6-7).

Aber auch danach, während der Amtsausführung wird die Königsherrschaft mit sakralen und kultischen Phänomenen verknüpft. Die königliche Herrschaft muss so weit wie möglich mit dem Segen Gottes und mit der göttlichen Gnadenwirkung zusammenfallen, göttliche Gunst widerspiegeln und reale Auswirkung der Güte Gottes auf der Erde darstellen. Das wird mit der Teilnahme des Königs am Kult, durch seine sakralen Beratungen mit Gott, bzw. mit den Göttern (Divination), durch den königlichen Opferdienst oder auch durch die sakrale Auffassung der Kriegshandlungen (der sog. „heiligen Kriege“) gesichert und ausgedrückt. Das gehört im alten Orient zum Üblichen.

Dazu gehört auch, dass dieser Dienst im zentralen Heiligtum postiert wird (oft in nächster Nachbarschaft zum Königlichen Palast oder in demselben Baukomplex des Stadtstaates) und dass dieses Staatsheiligtum die Souveränität der Herrschaftsdomäne symbolisch darstellt. Deshalb muss man zum Beispiel nach einer Staatsgründung oder nach einer Reichsteilung auch die kultischen Zentren neu gestalten, bzw. neue Zentralheiligtümer errichten (wie es zum Beispiel die Errichtung des Jerusalemer Tempels unter David, bzw. Salomo in der biblischen Tradition darstellt oder die Geschichte Jarobeams, die vom Aufbau der Heiligtümer in Bet-El und Dan nach 1Kö 12,28f. erzählt).

Eine Sache, an der sich die Wege konkreter Religionssysteme teilen, ist die Frage, ob der König (Herrscher) direkt im Kult in der Rolle eines Priesters agieren kann, bzw. in welchen Bereichen des Kultes. Einerseits war zum Beispiel bei den Hethiter der König zugleich der oberste Priester und sein Handeln im Kult hatte direkte Folgen für das Ergehen seines Landes; seine Kultpflichten waren sehr weitreichend, viele Feste konnten ohne seine persönlichen Teilnahme nicht gefeiert werden. Demgegenüber gibt es Konzepte, wo die Trennung zwischen den Ämtern des Priesters und Königs deutlicher ist und die Rolle des politischen Herrschers im Kult vorsichtiger integriert ist; eine große Rolle spielt dabei der Sachverhalt der kultischen Reinheit – der politische Machthaber und Kriegsführer wird nicht ohne Vorbehalt für manche kultische Handlungen akzeptiert, zum Beispiel für Sühnerituale. Wenn er auch das Volk vertreten und repräsentieren darf (ja soll!), bedeutet es nicht, dass er zugleich als Priester die Gnadenakte erteilen könnte.



Diese kritische Haltung, die dem König eine ziemlich begrenzte Rolle im Kult zuweist und vom Amt des Priesters klar unterscheidet, ist gerade für die Religion Israels charakteristisch. Hier wird die Machtverteilung noch durch das Amt des Propheten bereichert, der eine weitere kritische Instanz dem König gegenüber darstellt. Das ist besonders deutlich in der deuteronomistischen Auffassung der Ämter ausgedrückt, darauf gehe ich gleich noch näher ein.

### 1.3 Herrscherkult

Eine besondere Frage und eine breite Problematik in der Forschungsgeschichte stellt das Phänomen des Herrscherkultes dar – also die Frage, ob oder in welchem Sinne die Könige in den altorientalischen Kulturen (Gesellschaften, Religionen) als göttlich wahrgenommen und als Gottheiten behandelt wurden.

Besonders die Arbeit von James George Frazer (1854-1941; zusammengefasst in dem Kompendium *The Golden Bough*)<sup>2</sup> und die Hypothesen von Sigmund Mowinckel (1884-1965) über den sog. *Divine Kingship Pattern* haben in der alttestamentlichen Wissenschaft und in den Darstellungen der Religionsgeschichte Israels im 20. Jhdts. eine prägende Rolle gespielt. Die Forscher, die zu der sog. *Myth and Ritual School* gehörten<sup>3</sup>, aber auch in hohem Maße meine Prager Vorgänger und Lehrer, Miloš Bič (1910-2004) und Jan Heller (1925-2008), haben mit einem sehr engen Verhältnis der königlichen und göttlichen Qualitäten in dem Herrscherkult gerechnet, der sich insbesondere in dem vermuteten jährlich wiederholten Herrschafts- und Bundeserneuerungsfest geäußert hat. Die Tragfähigkeit dieser Hypothesen wurde aber in den letzten Jahrzehnten stark ausgeblendet. Wohl kann man bei den Hethitern Äußerungen finden, dass die Könige bei ihrem Tode nicht „starben“, sondern „Gott wurden“ oder bei den alten Königen von Akkad eine so starke Identifizierung mit dem Stadtgott antreffen, dass dies einige Forscher als Selbstvergottung interpretieren (W. von Soden)<sup>4</sup>, aber in der nahen historischen Umwelt Israels ist eine kultische Verehrung eines lebendigen oder auch verstorbenen Herrschers oder die Vorstellung von der göttlichen Qualität des Herrschers kaum zu finden.

---

2 James George Frazer, *Der goldene Zweig*, abgekürzte Ausg., Hirschfeld: Leipzig 1928.

3 Samuel Henry Hooke, *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford, Clarendon Press 1958; Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, Almqvist & Wiksell 1943.

4 Art. *Königtum, sakrales*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965, Bd. 3, S. 1714.

#### 1.4 Person des Königs und Amt des Königtums

In der Sache des Herrscherkultes ist es wichtig, zwischen der Person des Königs und dem Amt des Königtums zu unterscheiden. Das Amt, nicht dessen Inhaber als Person, ist nämlich in dem besprochenen Kontext quasi „heilig“ (abgesondert, mit sakral gefärbten Attributen versehen).

In den Hochkulturen des alten vorderen Orients des 1. Jahrtausends v. Chr., in Mesopotamien und in Ägypten, gibt es nämlich – wie schon angedeutet wurde – keine kultische Verehrung des lebenden Herrschers (Königs) wirklich analog einer Gottheit. Der König wird zwar für einen erwählten Sohn der Gottheit gehalten, in allerlei Aspekten seines Lebens von dem normalen, profanen Menschenleben abgesondert und mit allerlei sakralen Tabus geschützt, bleibt aber immer ein Mensch. Das zeigt sich u. a. darin, dass seine Qualität, die Prosperität des Königtums garantiert, unbeschädigt bleiben muss und deshalb ständig rituell gesichert wird (so wird zum Beispiel seine Reinheit in Ritualhandlungen garantiert). In diesem Sinne belegen die königlichen Riten und Kulthandlungen eher das Menschsein des Königs, nicht seine Göttlichkeit.

In dieselbe Richtung zeigt auch die Tatsache, dass auch nach dem Tode der Herrscher nicht zur Gottheit wird. Dem verstorbenen König kommt keine besondere kultische Verehrung zu – außer den üblichen Versorgungsopfern im Sinne der Totenpflege, die in allen Kulturen des AO in der einen oder anderer Form ausgeübt wurde.

Das gilt insbesondere für den Mesopotamischen Raum und Syropalästina des 1. Jahrtausends vor Christus.

Aber auch in Ägypten, wo die Königsideologie im Sinne der Gottesrepräsentation am weitesten entwickelt ist, bleibt der Pharao Mensch. Als Amtsträger und Mittler zwischen Menschen und Göttern wird er zwar wesensähnlich mit den Göttern verstanden, aber der Unterschied zwischen Gott und Pharao bleibt während seines Lebens (und gewissermaßen auch nach seinem Tode) erhalten. Das zeigt sich unter anderen darin, dass er in seiner Amtszeit als „Gottessohn“ bezeichnet wird und priesterliche Funktion ausübt. Kultische Verehrung von Statuen des Königs ist in Ägypten zwar belegt, aber es handelt sich nicht um einen Herrscherkult im Sinne des Personenkults, sondern um eine Verehrung bestimmter göttlicher Aspekte des Königsamtes, die sozusagen „hypostasiert“ sind. Nach dem Tode wird der Pharao in Ägypten – im Unterschied zu den mesopotamischen Zuständen – aber doch verehrt und wird zur Gottheit. Für den verstorbenen König wird in seinem Totentempel ein regulärer Kult eingeführt, analog dem einer Gottheit (mit eigener Priesterschaft). Aber auch dieser Kult bleibt (soweit ich durch

die Fachliteratur informiert bin) im Wesentlichen ein Versorgungskult und stellt eine Sonderform der sonst üblichen Totenpflege dar (u. a. bleibt zeitlich begrenzt).<sup>5</sup>

Die Verschiebung von Gottessohnschaft zu Gottheit – und vom Schwerpunkt Amt zur Person des Amtsträgers – wurde in der Königs-, bzw. Herrscherideologie erst später, in hellenistischer Zeit durchgeführt und in dem römischen Kaiserkonzept dann weiter entwickelt. Das ist dann zum Stein des Anstoßes für Juden und Christen der ersten Jahrhunderte unserer Ära im römischen Reich geworden.

## **2. König / Königtum im Wandel der Geschichte Israels**

Bevor ich zur Besprechung einiger Textabschnitte übergehe, möchte ich noch eine Bemerkung zu Königtum als Institution (als Herrschaftsform) im Wandel der Geschichte Israels machen.

Für das Verhältnis von Staat und Kirche – also für das Verhältnis der Verwaltungsformen des öffentlichen und des religiösen Lebens – ist nämlich bedeutsam, wie die Schrift die Identität des Gottesvolkes in Bezug auf das Königtum in ihrer Geschichtserzählung darstellt. Unter anderem: das Königtum steht nicht am Anfang und bleibt nicht am Ende bestehen. Es ist nicht prinzipieller Bestandteil der Identität des Gottesvolkes, eher ein problematisches Phänomen des geschichtlichen Wandels.

Israel, das Volk des Herrn, ist ohne Königtum entstanden – ja, man könnte eher sagen, dass die Söhne Jakobs zu dem Volk des Herrn geworden sind, durch die Befreiung von der tödlichen Knechtschaft unter dem König von Ägypten (מֶלֶךְ-מִצְרַיִם ist eine feste Wendung und geprägter Begriff der Exodus-Texte); die Führung in das gelobte Land ist nicht unter dem Zeichen des Königtums geschehen und hat nicht auf die Errichtung des Königtums im Lande gezielt. Die Landgabe geschieht nach den biblischen Erzählungen auch ohne den Plan im Lande eine Königsherrschaft aufzubauen. Wenn Israel und Juda dann doch das Königtum mit Saul und David einführen, wird es in der Tradition immer auch als problematisch erfahren und nicht ohne Abstand und Kritik erzählt. Die darauf folgende Periode, in der die Könige in Israel und in Juda regierten und in der sich Israel zu einem bedeutenden Staat entwickelte, wird erstaunlicherweise in der Bibel keinesfalls als eine Gründungsperiode verstanden; es ist keine Idealzeit, sondern eher eine Ära, die unter Kritik steht, ein Weg, der in seiner impliziten Logik das Volk in die Katastrophe des Exils

---

5 Rüdiger Schmitt, Art. Herrscherkult (4.3), in: WiBiLex 2006, <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBL/zeichen/h/referenz/10889/cache/80148e5381d41af9dd667feeb35df8d2/> (Zugriffsdatum: 20.8.2009).

führt. – Ich gebe jetzt hauptsächlich die deuteronomistische Auffassung wider, aber das ist doch zu diesem Thema die stärkste Stimme im kanonischen Chor der Tora und Propheten. – Und, was in dieser Hinsicht noch wichtig ist, Israel lebt und entwickelt seine Identität als „das Volk des Herrn“ weiter, auch als es in die weltweite Diaspora zerstreut wurde und im Lande der Väter wieder sein Leben zumindestens teilweise aufbauen konnte. Mit der Ausnahme der Hasmonäerzeit und der Ära der Herodes-Familie wurde dieses Leben nie in der Gestalt eines Königtums geordnet.

Zwei Dinge sind in diesem geschichtlichen Wandel für Israel und für die Auffassung seiner Identität in Bezug auf das Königtum meines Erachtens wichtig:

- a) Das Königtum gehört nicht zu den Grundelementen der Identität Israels. Die Söhne Israels, das Volk JHWHs, konnte in vielen wichtigen Perioden seines geschichtlichen Weges auch ohne Königtum leben und in seinen Glaubenstraditionen ist eher eine latente Kritik und Abstand zum Königtum spürbar.
- b) Die Einführung des Königtums wie auch der Kollaps der Königsherrschaft in Israel bedeuteten einen tiefen Eingriff in die Religion des Gottesvolkes, eine Umgestaltung und Reflexion über das Walten Gottes in seinem Volke und über die richtige Form der Verwaltung Israels in den gegebenen Umständen.

Für das Verständnis des Gottesvolkes (anders ausgedrückt: für die alttestamentliche „Ekklesiologie“) und deshalb auch für die Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche sind diese Aspekte von großer Bedeutung. Israel konnte und kann ohne Königtum leben – am Anfang, „als Israel jung war“ (Hos 11,1), ist es ohne Königtum gut klar gekommen. Das ist für seine Identität grundlegend. Und seit der Zeit des Exils und der Diaspora (die als Existenzform des Gottesvolkes eigentlich nie aufhörte) ist es auch nicht vom Königtum abhängig. Eigentlich hatte es sich gezeigt, dass Israel ohne Königtum, ohne Land, sogar ohne Tempel ziemlich gut überleben kann – womit es steht und fällt ist nicht das Königtum, sondern das Verhältnis zu JHWH, dem Gott Israels. Dieses Verhältnis, die lebendige Kommunikation mit diesem Gott, ist für Israel konstituierend; dies wird zum Beispiel in dem Begriff des Bundes ausgedrückt und in der Tora verkörpert. Auch ohne Königtum, ohne Land und ohne Tempel kann Israel als Volk Gottes leben – wenn er nur Tora lest und nach „all ihren Worten lebt“. Wenn das Königtum dieser Grundsache dient, hat sie im Leben Israels ihren Platz. Wenn sie aber dieses Verhältnis zu JHWH problematisiert, kompliziert, oder sogar in Frage stellt und bedroht, muss sie entfernt werden. Der Gott Israels kann dann nicht

nur gegen individuelle Übeltäter (auch gegen die Könige seines Volkes) auftreten, sondern auch gegen das Königtum seines Volkes.

## 2.1 kritische Stimme: Hos 1,2-5

Einer der deutlichsten Texte, der in der vorexilischen Zeit auf diese Art und Weise kritisch über das Königtum spricht, weil das Königtum das Volk Gottes in seiner Untreue und Verdorbenheit verkörpert, ist die erste Rede JHWHs, die zu Prophet Hosea gesprochen wird (Hos 1,2-5):

*Als der HERR anfang, mit Hosea zu reden, da sprach der HERR zu Hosea:*

*“Geh, nimm dir eine hurerische Frau und zeuge hurerische Kinder! Denn das Land treibt ständig Hurerei, vom HERRN hinweg.”*

<sup>3</sup> *Da ging er und nahm Gomer, die Tochter Diblajims; und sie wurde schwanger und gebar ihm einen Sohn.*

<sup>4</sup> *Und der HERR sprach zu ihm: “Gib ihm den Namen Jesreel! Denn nur ein Weilchen noch, dann suche ich die Blutschuld von Jesreel am Haus Jehu heim und mache dem Königtum des Hauses Israel ein Ende. [בֵּית יִשְׂרָאֵל: יְהוֹשָׁפָתִי מִמְּלָכּוּת]*

<sup>5</sup> *Und es wird geschehen an jenem Tag, da zerbreche ich den Bogen Israels in der Ebene Jesreel.”*

Das Land, das dem Gottesvolke (Israel) gegeben wurde, ist voll Untreue; das königliche Haus ist mit Blutschuld belastet. Dann tritt der Herr auf und richtet sein Volk; dazu gehört auch, dass er auf das Königtum verzichten kann.

## 2.2 kritische Stimme: Jer 11,9-11

Ähnliche Aussagen finden wir dann häufiger bei Jeremia, der das Gericht JHWHs über „Haus Israel“ und „Haus Juda“ erklärt (Jer 11,9-11):

Das Haus Israel und das Haus Juda haben meinen Bund gebrochen, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe. Darum, so spricht der HERR: Siehe, ich bringe Unheil über sie, dem sie nicht entgehen können, und sie werden zu mir um Hilfe schreien, aber ich werde nicht auf sie hören.

Mit dieser These sind wir bei den Schlagwörtern der deuteronomistischen Theologie gelandet, die wir in dieser Hinsicht noch näher besprechen müssen.

### **3. König / Königtum in deuteronomischer Sicht**

#### **3.1 historisch und/oder programmatisch**

In deuteronomischen und deuteronomistischen Texten – also im fünften Buche Mose (dem Deuteronomium) in den Büchern der Vorderen Propheten, dem sog. Deuteronomistischen Geschichtswerk – müssen wir in Hinsicht auf das „Königtum in Israel“ zwei Ebenen unterscheiden: (a) einerseits Spuren der historischen Realität der Königszeit in Israel und Juda, die diese Texte beinhalten oder widerspiegeln, (b) andererseits Beurteilungen und programmatische Einsichten, die sich auf einer Metaebene zu dieser Realität äußern und sie nicht nur werten, sondern auch prägen, bzw. zu reformieren beabsichtigen (solche Texte äußern sich dann nicht dazu, wie es mit dem Königtum gewesen ist, sondern wie es sein sollte). Die zwei Ebenen sind miteinander sehr eng verflochten, aber doch zu unterscheiden. In der Wahrnehmung und Auslegung der Texte des deuteronomistischen Geschichtswerkes besteht eines der größten Probleme darin, dass diese Texte oft nicht als eine prophetische Verkündigung (als Texte der Vorderen Propheten), sondern als Geschichtsschreibung (Bücher der Geschichte, historische Darstellungen) gelesen werden.

Dabei ist zu bedenken, dass die programmatischen und kritischen Einsichten meistens eine ex post Reflexion, bzw. eine „Lehre“ darstellen, die man anhand der geschichtlichen Erfahrungen gelernt hat – eine Darstellungsweise also, die von den erzählten Gegebenheiten deutlichen Abstand hält.

#### **3.2 Elemente der historischen Praxis**

Zur ersten Ebene, die für die historische Forschung so bedeutend ist, möchte ich jetzt nur kurz darauf hinweisen, dass auch die dtn. Geschichtserzählung uns wichtige Informationen aus der Außenwelt vermittelt. Es wird hier zum Beispiel erzählt, wie die Bestimmung einer Person zum König (Königsnachfolger) durch eine Gotteswahl (ein Orakel) erfolgt (Saul in 1S 10,17f; David in 1S 16) und mit einer Salbung gekennzeichnet wird (Saul in 1S 9,16 und 10,1; David in 1S 16,12f; Salomo in 1Kö 1,34.39), was auch in der Umwelt wichtige Elemente der Legitimierung sind. Und nicht nur die äußere Riten, sondern auch Elemente der Königsideologie werden vermittelt, wie zum Beispiel der Gedanke der Gottesadoption (für David und seine Dynastie in 2S 7,14 erklärt; sonst in Ps 2,7; 89,27f.; 110) oder Erzählungen, die die prägende Rollen der Könige als wunderbare Retter und Kriegshelden, als Hirte des Volkes, Richter oder Kultstifter und Heiligtumbewahrer ausdrücken.

### 3.3 zur spezifischen Wahrnehmungs- und Deutungsperspektive

Was wird aber mit all diesen Daten, Gedanken und Traditionen gemacht, um das eigene „des Königtums in Israel“ in deuteronomistischer Auffassung darzustellen?

Es gibt in dem dtn. Literaturbereich viele Texte, die sich zu diesem Thema explizit äußern; es gibt aber auch viele, die nur indirekt auf diese Sache hinweisen und nur implizit ihre Wertung andeuten. Beides ist wichtig. Wie es wohl bekannt ist, reden einige vom Königtum positiv oder mit hoffnungsvollen Erwartungen (so die refrainartige Überschrift in den letzten Kapiteln des Richterbuchs: „In jenen Tagen war kein König in Israel. Jeder tat, was recht war in seinen Augen.“ Ri 17,6; 18,1; 19,1; 21,25), andere eher kritisch und ablehnend (u. a. Ri 8,23 [Gideons Ablehnung der dynastischen Herrschaft]; 1S 8,7 [Gespräch des Prophets Samuel mit JHWH über den Antrag der Ältesten Israels ein Königtum in Israel zu errichten] und darauf folgend 1S 10,17-19).

### 3.4 König / Königtum in Israel nach Dtn 17,14-20

Programmatisch wird die dtr. Auffassung des Königamtes im Dt 17,14-20 thematisiert. In einem „Verfassungsentwurf“ (Dtn 16,18 – 18,22) wird die Funktion des Königs zusammen und im Kontext mit anderen Amtsträgern in Israel beschrieben – mit dem Richter, bzw. dem Verwalter (im Plural: שְׁטָרִים וְשָׁפָטִים; Dt 16,18-20), mit den levitischen Priestern (הַכֹּהֲנִים הַלֵּוִיִּם; 18,1-8) und mit dem Prophet (נָבִי; 18,9-22).

Schon diese Struktur zeigt etwas Merkwürdiges, was das Amt des Königs in problematisches Licht setzt: die klassische Gewaltenteilung auf drei Bereiche, den priesterlichen, den prophetischen und den königlichen wird hier in der Domäne der politischen Verwaltung in zwei Ämter zerlegt – die Richter und den König (bei den Leviten und Priestern ist es hier gerade umgekehrt). Wir werden also aufpassen müssen, welche Kompetenzen dem Einen und dem Anderen in dieser Gewaltenteilung zukommen.

Einige Beobachtungen zum Text<sup>6</sup> Dtn 17,14-20 in Hinsicht auf unser Thema:

- V. 14a: Der erste Satz leitet die gesamte Aussage ähnlich wie in Dtn 18,9 (die Bestimmung über den Prophet) als eine Voraussage für das Leben im Lande ein. Das ist ähnlich den anderen Bestimmungen im breiteren Kontext, die die Praxis der Königszeit Israels reflektieren

6 Eine syntaktisch bearbeitete Darstellung des Textes wurde im Vortrag präsentiert; siehe Handout des Autors, S. 4 (<http://www.etf.cuni.cz/~prudky/mp/texty/09-Leipzig-Koenigtum-HANDOUT.pdf>).

und in einer Art Zukunftsperspektive ansagen. Das ist gerade bei dieser Verordnung interessant, weil es sich nicht nur zu dem Amt, sondern zu der Geschichte seiner problematischen Einführung bezieht: die Aussage „wenn du in das Land kommst, das der Herr, dein Gott, dir gibt ... und sagst: «Ich will einen König über mich setzten, wie alle Nationen...»“ nimmt vorweg, was in 1S 8,5f (und 1S 10,19) als eine quasi Erfüllung dieser Ansage erzählt wird.

- Wie in diesen Samuel-Erzählungen über die Wahl, Salbung und Einsetzung Sauls zum König Israels (1S 8 und 1S 10), wird auch schon hier im Dtn 17 das Problematische, die eigentliche Ungehörigkeit dieses Aktes ausgedrückt. Im Unterschied zu den anderen Ämtern ist die Einsetzung des Königs als eine eigenwillige Entscheidung des Gottesvolkes, und nicht als Gebot des Herrn dargestellt: „du sagst / du wirst sagen: «Ich will einen König über mich setzten, wie alle Goyim rings um mich haben...». Das ist auffallend und im gegebenen Kontext verdächtig. Bei dem Propheten-Amt ist gerade hierin, in dem Subjekt des Zeitwortes, die Pointe, die über dem wahren oder falschen Propheten entscheidet: im Dtn 18,15.18 wird der Prophet durch den JHWH aufgestellt; JHWH selber ist Subjekt dieser Handlung und das Zeitwort קָרָא ist im Hifil<sup>7</sup>. Dagegen im Dtn 13,2 wird eine Variation dieser Wendung benutzt, um das eigenwillige Auftreten des falschen Propheten zu beschreiben – es ist das gleiche Verbum קָרָא, Subjekt der Handlung ist aber der Prophet selbst, die Form bezeichnenderweise in Qal<sup>8</sup>. Einer, der sich selbst zum Propheten erhebt, kann keinesfalls ein wahrer Prophet JHWHs sein... – In diesen Zusammenhang, in diese Trajektorie ist also das Amt des Königtums von Anfang an (mit dem V. 14) eingesetzt.
- Zu V. 15: Die Einsetzung des Königs wird Israel nicht geboten, sondern zugelassen. Es handelt sich nicht um ein Gebot sich einen König einsetzen, sondern – wenn schon, dann aber einen solchen, der den gegebenen Kriterien entspricht. Die Einheitsübersetzung paraphrasiert in diesem Sinne: dann darfst du einen König über dich einsetzen, doch nur einen, den der Herr, dein Gott, auswählt [...].

7 Mose sagt dem Volke: וְנִבֵּא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ בְּמִנֵּי יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ – „Einen Propheten wie mich wird dir der HERR, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern...“ (Dtn 18,15).

8 כִּי־יִקְרָא בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אִו חֹלֶם חֲלֹמִים – „Wenn ein Prophet oder Träumer unter euch aufsteht und dir ein Zeichen oder Wunder ankündigt“ (Dtn 13,2).



Zwei Bedingungen sind hier erhoben:

- o Die Wahl muss durch einen Erwählungsakt des Herrn geschehen und somit legitimiert werden (V. 15a; wieder können wir in diesem Zusammenhang an die Samuellerzählungen denken, und uns erinnern, wie Samuel die ersten Könige, Saul und David, in einem Erwählungsritual aufsucht; 1S 9,17f; 1S 16).
- o Kein Ausländer darf König in Israel werden, nur ein Israelit, „dein Bruder“ (V. 15b.c)
- Es kann überraschen, dass keine weiteren Bedingungen für die Auswahl der geeigneten Person formuliert werden. Die Einsetzung des Königs geschieht ohne Rücksicht auf die Meinung der Ältesten oder anderen Repräsentanten der Stämmeverwaltung, ohne Rücksicht auf das Heer oder die realen Machtverhältnisse im Reich.
- Die Anweisungen in V. 16-17 sind nicht mehr zu Israel gesprochen, sondern in der 3. Person – distanziert, beschreibend – von dem König gesagt. Sie betreffen also nicht die Auswahl und Einsetzung der Person, sondern bestimmen eher sein Handeln – beschreiben, was von ihm erwartet wird.

Wenn wir bedenken, was normalerweise einen König (bei allen Völkern um) ausmacht, müssen wir uns wundern. Das Heer (spezifisch die Pferde!, die Reiterei mit Streitwagen, mächtigste Waffen des Altertums), die Pracht der Eigentümer und des Geldbesitzes (Silber und Gold) – und das spezifische Zeichen eines mächtigen Königs-Mannes, ein zahlreicher Harem – das wird dem „König in Israel“ verwehrt, bzw. in dieser Hinsicht wird er begrenzt; er soll nicht zu viele Pferde, nicht zu viele Frauen und nicht zu viel Silber und Gold haben.

Der König Israels soll nämlich im Krieg nicht auf seine zahlreichen Pferde rechnen, sondern wie Gideon vorgehen. Vielleicht mit einer kleinen Schar, aber im Namen des Herrn – wie es auch in der Goliath-Geschichte von David erzählt wird (1S 17,45f; diese Erzählung stellt das erste Auftreten Davids gegen die Feinde Israels nach seiner Salbung zum König dar).

Der König Israels darf natürlich auch in seiner Macht und Habe reich sein, als ein Gesegneter – aber sein Wohlergehen soll dem ganzen Volke zugute kommen; der Segen, der sich am König manifestiert, ist für das ganze Volk da, nicht nur

für das Königshaus oder sogar für die Person des Königs.

In diesem Zusammenhang ist m.E. auch der 2. Satz des 16. Verses zu verstehen. Der König darf das Volk (Israel, das JHWH-Volk) nicht nach Ägypten zurückführen. Das ist wahrscheinlich nicht /nur/ geographisch gemeint. Das Bild eines mächtigen Königs mit vielen Pferden, viel Gold und Silber und vielen Frauen, das ist eigentlich das Bild des Pharaos, dem König Ägyptens, der sein Volk versklavt. – So etwas darf in Israel nicht passieren, so soll es nicht mit dem „König in Israel“ laufen.

- Verse 18-20 formulieren, was dieser König Israels positiv machen soll. Es ist wieder ganz merkwürdig – und sagen wir mal: typisch deuteronomistisch – ein unhistorisches Bild königlicher Agende, ein programmatisches Ideal.

Für unser Thema ist bedeutend, dass es sich jetzt nicht um die Person des Königs handelt, sondern um das Königtum, die Königsherrschaft (מְלִכָּה; V. 18a und 20c), bzw. seine Königsherrschaft, die Herrschaft des Königs (מְלִכְתּוֹ).

Das wichtigste, ja sogar das einzige, was hier von dem König erwartet wird, ist, dass er sich eine Abschrift der Tora (einen Arbeitsexemplar der Weisungen JHWHs) verschafft und dass er alle Tage seines königlichen Lebens darin liest, damit er lernt, den Herrn zu fürchten und alle Worte der Tora zu bewahren. Weil – wenn er so handelt, dann werden sich die Tage seiner Königsherrschaft inmitten Israels verlängern. Dann wird er gesegnet.

Merkwürdig und typisch deuteronomisch: unhistorisch, eher programmatisch! Und mit diesem Maßstab werden dann in der dtn. Geschichtserzählung die Könige Israels gemessen.

Vielleicht ist es ein Kontrast-Spiel mit dem üblichen Institut des „Königrechts“, einer Liste der Anforderungen des Königs an seine Untertanen. In den Samuelezählungen wird davon im Zusammenhang mit dem Antritt Sauls gesprochen (1S 8,11-18 und 10,25; unter der Bezeichnung מִשְׁפָּט הַמֶּלֶךְ). Als die Ältesten Israels zu Samuel gekommen sind und nach der Aufstellung eines Königs gefragt haben, hatte Samuel ihnen die üblichen Anforderungen des Königsrechtes kundgetan. Was zu dem Recht dieses Königs gehört erklingt in

diesem Text wirklich, als ob dieser König ein Pharao wäre (1S 8,11f.):

*Eure Söhne wird er nehmen ... auch eure Töchter wird er nehmen ... und ihr selber müßt seine Knechte [Sklaven] sein. Und wenn ihr dann schreien werdet [וַיִּשְׁקָחָם] – wie in Ägypten] zu der Zeit über euren König, den ihr euch erwählt habt, so wird euch der HERR zu derselben Zeit nicht erhören.*

Mit anderen Worten: Wenn ihr in dem Lande, das euch der JHWH gegeben hat, euch einen pharaoartigen König zu Thron am Sion erheben, dann könnt ihr schreien zum Himmel, aber es kommt kein Exodus, ihr werdet ins Exil gehen. – Das ist die Logik der dtn. Geschichtserzählung; kommen wir aber zu Dtn 17 zurück.

In den Versen 18-20 ist dem König nicht nur kein Königsrecht gegönnt, sondern der König ist selber mit dem Bewahren und Tun der Tora beauftragt. Er hat keinesfalls sein Recht, seine Anforderungen oder seine Gesetze aufzurufen, sondern nur der Tora JHWHs zu gehorchen. – Typisch deuteronomisch!

Um so merkwürdiger ist es, wenn wir die normalen Zustände im Alten Orient in Kauf nehmen. Normalerweise gehört zur Zuständigkeit des Königs, dass er Gesetze und Verordnungen erläßt.

Zum Beispiel in der Einleitung zu dem berühmten Codex Chammurabi ist es deutlich ausgedrückt – auch wenn auch dieser Akt als einer von Gott legitimierter präsentiert wird:

*„...als Marduk mich beauftragte, die Menschen zu lenken und dem Lande Sitte angedeihen zu lassen, legte ich Recht und Gerechtigkeit in den Mund des Landes und trug Sorge für das Wohlergehen der Menschen. Damals (gab ich folgende Gesetze):...“ (Codex Chammurabi, TUAT I.1, S. 44)*

Es ist zwar ein Auftrag Marduks, aber immerhin – der König erlässt diese Gesetze; es gehört zu seinen Kompetenzen.

Davon steht in Dtn 17 kein Wort; sogar kein Wort von einer Richterrolle des Königs – es wird gesagt, dass er die Tora halten muss und von ihrem Gebot weder zur Rechten noch zur Linken abweichen darf. Kein Wort davon aber, dass der König andere Leute richten sollte. Das Richten des Volkes wird nämlich nach Dtn 16,18f dem Richter

zugewiesen (das „Nachjagen der Gerechtigkeit“, wie es hier heißt).

Der König ist nach Dtn 17 kein Gesetzgeber, ja kein Richter (auch kein höchster Richter!), sondern ein „Student der Tora“ – ein Schriftgelehrter, ein toragehorsamer und gottesfürchtiger Diener JHWHs. Der König Israels ist der Autorität der Tora unterstellt. Sein Amt ist in dieser Hinsicht nicht mehr als ein Dienst (er soll ein Minister, ein Kustos der Tora-Worte sein, damit er „alle Worte dieser Weisung“ bewahre; V. 19); König-Sein in Israel bedeutet nach Dtn 17 keine souveräne Herrschaft, keine Autokratie. Der König muss sich verantworten.

Das Recht (die Gesetzgebung) ist in dieser Auffassung nicht ein Instrument, um den Willen des Königs in seinem Reich durchzusetzen, sondern es ist ein Mittel JHWHs, sein Walten, seine Tora – auch mit Hilfe des Königs – unter den Menschen in die Welt hinein zu bringen.

Damit sind wir zu dem Gedanken gekommen, dass eigentlich JHWH selbst König in Israel ist.

### 3.5 JHWH-König / Königtum Gottes

Dieser Gedanke ist für die dtn. Theologie prägend. Sie kommt zum Beispiel in den Samuellerzählungen stark zu Wort.

Als die Ältesten Israels zu dem alten Prophet Samuel nach Rama kamen, um ihn um die Errichtung des Königtums in Israel zu bitten, wird erzählt, dass Samuel zu JHWH gebetet hat. In der Erzählung werden uns aber nicht die Gebetsworte Samuels mitgeteilt, sondern gleich die Antwort Gottes – eigentlich ist es ein Monolog vom Himmel, der uns die Einstellung JHWHs zu dem Wunsch des Volkes ausdrückt<sup>9</sup> (1Sam 8,7-9):

*Der HERR aber sprach zu Samuel: Gehorche der Stimme des Volks in allem, was sie zu dir gesagt haben; denn sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, daß ich nicht mehr König über sie sein soll. [אָסוּ מִמֶּלֶךְ עַל־יָהוָה] Sie tun dir, wie sie immer getan haben von dem Tage an, da ich sie aus Ägypten führte, bis auf diesen Tag, daß sie mich verlassen und andern Göttern gedient haben. So gehorche nun ihrer Stimme. Doch warne sie und verkünde ihnen das Recht des Königs, der über sie herrschen wird. [עַל־יָהוָה מִשְׁפָּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ]*

<sup>9</sup> Zu den Typen der direkten Reden und ihren rhetorischen Funktionen in narrativen Texten siehe M. Prudký, Funktion der direkten Reden in Erzählungen: Am Beispiel Gen 22,1-19, in: *Communio viatorum* 51 (2009), S. 198-223.

Die dtn. Theologie benutzt also die traditionelle JHWH-malak Motivik, aber in einem neuen Sinne und spezifischer Funktion. Während es sich in den Königspsalmen, die wahrscheinlich die Jerusalemer Königstheologie ausdrücken,<sup>10</sup> um eine Sicherung und Legitimierung der Herrschaft von Zion durch eine göttliche Garantie (durch Hinweis zum Machtpotenzial JHWHs) handelt, hat der dtn. Gebrauch dieser Motive eine völlig andere Logik – die Rolle des menschlichen Königs in Israel wird per definitionem kritisch aufgefasst und in einen festen Rahmen gesetzt.

Der eigentliche und einzige Herr in diesem Volke ist JHWH, der Gott Israels; und seine Herrschaft und Verwaltung geschieht nach der dtn. Theologie ganz eindeutig durch die Tora (durch die Weisung von Sinai – und nur dadurch). – Darum wird das Amt des Königs nach Dtn 17 eigentlich nur dadurch definiert, dass der König die Tora liest und ohne Abweichung alle ihre Worte bewahrt und tut.

Einen anderen König oder einen anders handelnden König in Israel zu dulden bedeutet in der deutlichen dtn. Terminologie den JHWH, den Gott Israels, zu verlassen und den Weg zurück nach Ägypten zu gehen (vgl. 1Sam 8,7f.).

### 3.6 JHWH König und die Rolle der Tora: Dtn 33,1-5

Es gibt im Dtn noch einen merkwürdigen Text, den wir in diesem Zusammenhang kurz besprechen sollten – Dtn 33,1-5.

In der Komposition des Buches Dtn ist es die letzte Rede Mose, sozusagen sein Testament. Nachdem er diese letzte Rede beendet hat, steigt er nur noch schweigend auf den Berg Nebo und „stirbt ... nach dem Wort des Herrn“ (Dtn 34,1f). In seiner letzten Rede verteilt er Segen über die Söhne Israels (ähnlich wie die Erzväter Isaak und Jakob [vgl. bes. Gn 49,1f.28]). Der erste Vers drückt es explizit aus und bildet eine Art Überschrift (Dtn 33,1 [Elb.]):

*Und das ist der Segen, mit dem Mose, der Mann Gottes, die Söhne Israel vor seinem Tod segnete.* [אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֲלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְפָנָי מוֹתָיו וְזוֹאת הַבְּרָכָה]

Der erste Absatz der darauf folgenden Rede Mose ist aber kein Segen (der kommt erst im V. 6 mit der Anrede Rubens zu Wort), sondern eine Proklamation über JHWH, seine Pracht und Macht, seine Tora (sein Gesetz) und sein Eintritt zum König in Israel (V. 2-5); höchst interessante Motive für unser Thema:

---

10 Siehe die JHWH-malak-Wendung in Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1. Vgl. auch Ps 29,10.

*Er sprach: Der HERR kam vom Sinai und leuchtete ihnen auf von Seir. Er strahlte hervor vom Berg Paran und kam von heiligen Myriaden. Zu seiner Rechten war feuriges Gesetz für sie. Ja, er liebt sein Volk! All seine Heiligen sind in deiner Hand; und sie folgen deinen Füßen, jeder empfängt von deinen Worten. Ein Gesetz hat uns Mose geboten, einen Besitz der Versammlung Jakobs. Und er wurde König in Jeschurun, [יְהוָה בִּישְׁרֹון נִלְדָּה] als sich die Häupter des Volkes versammelten, die Stämme Israels insgesamt.*

Es ist ein poetischer, textlich und sprachlich komplizierter Text. In der Symbolsprache weisen die Bilder des Lichtes und Feuers auf die Offenbarung JHWHs am Sinai hin. In diesem Zusammenhang wird die Gabe des Gesetzes explizit erinnert – die Gabe „der Tora, die uns Mose geboten hat“ (V. 4). Und – hören wir es gut! – gerade in diesem Ereignis wurde JHWH zum König in Israel (hier mit dem poetischen Ehrennamen Jeschurun genannt, der auch für DtJes von Bedeutung ist [Jes 44,2]).

Für unser Thema ist es eine interessante Kombination der Motive. Der Herr (JHWH) ist hier nicht „der Gott aus Ägypten“, wie bei Hosea (12,10; 13,4) und sonst in vielen Bekenntnisformeln, sondern „der vom Sinai Kommende“; schon das weist auf Tora-Offenbarung hin. Und sein Königswalten in Jeschurun, sein König-Sein für die Stämme Israels wird am engsten mit der Tora Mose verknüpft. Aus der Rechten JHWHs kommt „feuriges Gesetz“; und indem die Tora ein Besitz der Versammlung Jakobs wird, wurde er König. Weil, dann kann man sagen, dass er über die Stämme Israels waltet.

Wir können hier eine sehr enge Verbindung der Königsherrschaft mit der Rolle der Tora beobachten – ähnlich wie in Dtn 17,18f.

#### **4. Königtum aus der Hoffnungsperspektive Israels**

Nicht nur in der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der dtr. Literatur (zum Beispiel den Traditionen von David als Königsideal), sondern auch in anderen exilischen und nachexilischen Texten wurde die Vorstellung vom Königtum weiter entwickelt und das Konzept des Königtum Gottes wurde weiter entfaltet und eschatologisch profiliert.

Das Zeugnis vom Walten JHWHs, des Herrn Israels, wird in dieser Zeit universalisiert (wie in einem Protestsong, gegen die beengende Atmosphäre). JHWH wird als der höchst souveräne Herr der Geschichte, der auch über die Großmächte und über alle Könige der Welt entscheidet, bekannt, und weil dieses Bekenntnis eine Hoffnungsperspektive, einen Zukunftsscharakter hat, wird das Bild seiner Königsherrschaft eschatologisiert.

Diese Stimme ist natürlich am deutlichsten bei den Propheten Israels zu hören.

#### 4.1 universale Königsherrschaft JHWHs bei den Propheten

Erste Anklänge können wir schon in dem ersten Teil des *Hoseabuches* finden, woher wir schon das Gerichtswort über das „Königtum des Hauses Israel“ gehört haben (Hos 1,4). Etwas weiter, aber immer noch im Kontext der symbolischen Handlungen des Propheten, der mit einer ehebrecherischen Frau Söhne zeugen sollte, spricht der Herr darüber, dass sein Verhältnis mit seinem Volke wieder hergestellt wird; er erklärt seine Hoffnung auf Umkehr der Söhne Israels:

*[Viele Tage bleiben die Söhne Israels ohne König und ohne Kult, im Exil. ... Dann aber:] werden die Söhne Israel umkehren und den HERRN, ihren Gott, aufsuchen und David, ihren König. Und sie werden sich beugend zum HERRN wenden und zu seiner Güte am Ende der Tage. (Hos 3,5)*

Bei Deuterocesaja und insbesondere bei den nachexilischen Propheten wird diese Stimme, diese Auffassung der Königsherrschaft JHWHs besonders stark und weiter entfaltet.

JHWH, der König Jakobs, wird als Richter der Völker vorgestellt, der als souveräner Herrscher nicht nur ihre gewaltige Fürsten zerschlagen lässt, sondern auch ihre Götter vor dem Gericht zu Nichts erklärt (Jes 41,21.24):

*Bringt eure Sache vor, spricht der HERR; sagt an, womit ihr euch verteidigen wollt, spricht der König in Jakob. ... damit wir erkennen, daß ihr Götter seid! Wohlan, tut Gutes oder tut Schaden, damit wir uns verwundern und erschrecken!*

In diesem Kontext, im Zusammenhang mit der souveränen, mächtigen und effektiven Königsherrschaft JHWHs in der Geschichte (seinen rettenden Machttaten für sein Volk) werden dann auch Schöpfungsmotive und Schöpfungsmetaphorik benutzt. Das machtvolle Eintreten Gottes gegen Chaoskräfte in der Urzeit und die Hoffnung auf sein ebenso mächtiges Handeln in der Endzeit, in dem sich seine Herrschaft definitiv durchsetzt, gehören bei diesen Propheten zum universalen Rahmen des Bekenntnisses Israels und fassen geschichtlich (bzw. übergeschichtlich) die Vorstellung, wer eigentlich in dieser Welt herrscht und regiert, sozusagen ein.

Ein Beispiel: In dem eben erwähnten Abschnitt von Jesaja (Jes 41,21f) wird im Gericht die Macht JHWHs, beziehungsweise die Ohnmacht der Götter

der Völker an der Frage geprüft, wer darüber Bescheid weiß, was am Anfang war, und wer über die Zukunft berichten kann (V. 22-23a):

*... Sie sollen herzutreten und uns verkündigen, was kommen wird. Verkündigt es doch, was früher geweissagt wurde, damit wir darauf achten! Oder laßt uns hören, was kommen wird, damit wir merken, daß es eintrifft! Verkündigt uns, was hernach kommen wird, damit wir erkennen, daß ihr Götter seid! ...*

Die universale eschatologische Herrschaft JHWHs über alle Völker wird dann zum Beispiel bei Micha bildhaft angesagt. Die Rolle Zions, die Herrschaft durch das Richten und die Tora als Gestalt des Richterspruches (Tora als das Richterwort JHWHs) sind entscheidende Momente dieses eschatologischen Bildes (Mi 4,1-7 Elb.):

*1 Und am Ende der Tage wird es geschehen, da wird der Berg des Hauses des HERRN feststehen als Haupt der Berge, und erhaben wird er sein über die Hügel. Und Völker werden zu ihm strömen, 2 und viele Nationen werden hingehen und sagen: Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berg des HERRN und zum Haus des Gottes Jakobs, daß er uns aufgrund seiner Wege belehre! Und wir wollen auf seinen Pfaden gehen. Denn von Zion wird Weisung (Tora) ausgehen und das Wort des HERRN von Jerusalem. 3 Und er wird richten zwischen vielen Völkern und Recht sprechen für mächtige Nationen bis in die Ferne. ...*

*... 7b Da wird der HERR König über sie sein auf dem Berg Zion, von da an bis in Ewigkeit.*

Die Kombination der Motive einer Offenbarung, des König-Seins des Herrn und der Rolle der Tora für das Richten und Walten ist ziemlich ähnlich wie in Dtn 33,2-5.

#### 4.2 universale Königsherrschaft JHWHs im Psalter

Die Gedanken, Vorstellungen und Bilder von der universalen Königsherrschaft JHWHs können wir aber nicht nur unter den Propheten hören, sondern u. a. auch im Psalter.

Ein eschatologisches Weltkönigtum JHWHs ist einer der Hauptmotive besonders in den letzten Psalmen der biblischen Sammlung, zum Beispiel dem Schlußhallel des Psalters (Ps 146-150).



In dem ersten dieser Lieder erklingt (Ps 146,1-2.10 Lut.):

הללויה	Halleluja!
הללי נפשי את־יהוה:	Lobe den HERRN, meine Seele!
אהללה יהוה בחי	Ich will den HERRN loben, solange ich lebe,
אזמרה לא־הי בעודי:	und meinem Gott lobsingend, solange ich bin.
...	
ימלך יהוה לעולם	Der HERR ist König ewiglich,
אלהיך ציון לדר ודר הללויה:	dein Gott, Zion, für und für. Halleluja!
	(Ps 146,1-2.10)

Diese Universalisierung und Eschatologisierung der Gottesherrschaft-Vorstellung, in der die Motivik des Königtums eine große Rolle spielt, ist für die spätere Zeit – für das antike Judentum und für das Christentum – ungeheuer bedeutend. Auch wenn ich es jetzt nicht mehr ausführlicher besprechen kann, wissen sie wohl, worüber es geht: Das Stichwort „Königtum Gottes / Reich Gottes“ (in allen möglichen Variationen und Sprachen) hat tatsächlich „Geschichte gemacht“. Unter anderen ist es Jahrtausende hindurch täglich von unzähligen Stimmen in den Gebetsformeln<sup>11</sup> hörbar.

Die Erwartung, dass die Königsherrschaft Gottes sich in dieser Welt endgültig durchsetzt, formt das Rückgrat eschatologischer und apokalyptischer Perspektiven, wie verschieden und mannigfaltig sie auch in verschiedenen Kontexten waren.

Auch das Auftreten Jesu wird in dieser Perspektive im NT dargestellt und gedeutet. Seine Botschaft (im Markusevangelium als „das Evangelium Gottes“ gleich am Anfang bezeichnet) ist auch in dieser Tradition beheimatet (Mk 1,14-15; par. Mt [3,2] 4,17):

Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.	... Jesus kam nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes: und sprach: Die Zeit ist erfüllt, und das Reich [Königtum] Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!
--	---

<sup>11</sup> Von der formelhaften Ansprache „Adonai, unser Gott, ewiger König, ...“, die in der jüdischen Gebetstradition zu Hause ist, zu der Bitte „Vater unser, ... dein Reich komme!“, die unter den Christen lebt...

Diese Aspekte und die weitere Entwicklung – wie wichtig sie auch für die christliche Tradition sind! – kann ich jetzt jedoch nicht besprechen.

## **5. Fazit – Schussbemerkungen**

Ich habe in meinem Vortrag versucht, einen thematischen Überblick zum Thema Königtum in Israel anzubieten, ohne in spezifische Details der alttestamentlichen Wissenschaft im technischen Sinne einzugehen.

Erlauben sie mir noch drei kurze Schlussbemerkungen, die sich noch direkter zu unserem Hauptthema – Staat und Kirche – beziehen.

- 1) Ein König in Israel ist in der Perspektive der Schrift sicherlich kein Gott, keine göttliche Person und kein Heiliger (obwohl er als Gesalbter gewissermaßen als tabuisiert wahrgenommen werden kann), keine anbetungswürdige Obrigkeit. Verehrung oder Personenkult an der Seite der Staatsverwaltung kommen nicht in Frage. Im Gegenteil: Der König in Israel ist kritisierbar, ist einer deutlichen Norm unterstellt, der er dienen soll. König in Israel ist sogar kein souveräner Herrscher, sondern ist im Dienst JHWHs, bzw. seiner Tora. In diesem Sinne ist er merkwürdigerweise sogar kein Gesetzgeber, wie es im alten Orient zu erwarten wäre, sondern ein Gesetz-Empfänger, ein Tora-Verwalter.
- 2) Eine ähnlich kritische Beobachtung können wir aus der Schrift (insbesondere aus den prophetischen und dtn. Texten) auch der Institution des Königtums gegenüber erlernen. Auch das Königtum ist in Israel (vor dem JHWH) nicht unkritisierbar; keinesfalls ist es heilig. JHWH selber geht mit dem Königtum in Israel ziemlich frei und unbefangen um. Wenn das Königtum nicht sein Dienst dem Gottesvolke tut oder sogar zum Anstoß wird, wird es aufgehoben. Israel kann sicherlich auch ohne Königtum gut auskommen und als Volk des Herrn gesegnet leben.
- 3) Wenn wir die andere Ämter ähnlich überprüfen – die Richter, Älteste, Priester, Propheten – kommen wir m.E. im Wesen zu einem ähnlichen Bild. In der Bibel (und insbesondere in der dtn. Texten) wird jeder Versuch die vorletzten Instanzen und vorletzten Autoritäten zu den letzten zu machen als Abgötterei bezeichnet und abgewiesen. So äußert sich die scharfe Kante des exklusiven Souveränitätsanspruchs JHWHs, der für sein Volk gilt. Den HERRN, den Gott Israels, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all Kraft lieben (Dtn 6,5), läßt keinen Raum für andere Instanzen mit absoluten Ansprüchen. – Das wird dann, wie bekanntlich, immer ganz

sensibel bei den Diktaturen wahrgenommen, die bei der Juden und Christen einen Vorbehalt in der erfordernten Loyalität spüren und nicht tolerieren wollen – seit Haman und Mordokai bis in unsere Zeit.

### **Literatur:**

Albani, Matthias, Herrschaft will Ewigkeit. Das Spottlied vom Aufstieg und Fall des »Sohnes der Morgenröte« (Jes 14,12ff.) und sein königsideologischer Hintergrund, in: Angelika Berlejung – Raik Heckl (Hg.), Mensch und König: Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag, Freiburg, Herder 2008, S. 141-156.

Berlejung, Angelika – Frevel, Christian, Art. König, in: Angelika Berlejung – Christian Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, S. 248-250.

Bič, Miloš, Saul sucht die Eselinnen (1Sam ix), in: Vetus Testamentum VII, 1957, S. 92-97.

Brueggemann, Walter, Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel, in: Journal of Biblical Literature 98, 1979, S. 161-185.

Clines, David J. A., Psalm Research since 1955: I. The Psalms and the Cult, in: David J. A. Clines, On the Way to the Postmodern, Volume I, Sheffield, Sheffield Academic Press 1998, S. 639-665.

Crüsemann, Frank, Der Widerstand gegen das Königtum, Neukirchen-Vluyn 1978.

Deurloo, Karel Adriaan, Eerstelingschap en koningschap: Genesis 38 als integrerend onderdeel van de Jozefcyclus, in: Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie 14, 1995, S. 62-73.

Engnell, Ivan, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, 1943.

Heller, Jan, Entmythisierung des ugaritischen Pantheons im AT, in: Theologische Literaturzeitung 101, 1976, S. 1-10.

Heller, Jan, An der Quelle des Lebens: Aufsätze zum Alten Testament. Mit Geleitwort von W. H. Schmidt, Frankfurt a.M., Peter Lang 1988.

Heller, Jan, Der Traditionsprozeß in der Auffassung der Prager Alttestamentler, in: Jan Heller, Von der Schrift zum Wort, Berlin, EVA 1990, S. 11-15.

Hooke, Samuel Henry, *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford, Clarendon Press 1958.

Janowski, Bernd, Art. Königtum Gottes im AT, in: Hans Dieter Betz – Don S. Browning – Bernd Janowski – Eberhard Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck 2001, S. 1591n.

Janowski, Bernd, Art. Königtum in Israel, in: Hans Dieter Betz – Don S. Browning – Bernd Janowski – Eberhard Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck 2001, S. 1593n.

Janowski, Bernd – Scholtissek, Klaus, Art. Herrschaft / Königsherrschaft / Reich Gottes, in: Angelika Berlejung – Christian Frevel (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, S. 248-250.

Kraus, Hans-Joachim, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament: Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1951.

Lambert, W. G., *Kingship in Ancient Mesopotamia*, in: John Day (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield, Sheffield Academic Press 1998, S. 54-71.

Leene, H., The coming of JHWH as King: The Complementary Character of Psalms 96 and 98, in: J. W. Dyk – van P. J. Midden – K. Spronk – G. J. Venema (eds.), *Unless some one guide me...: Festschrift for Karel A. Deurloo*, Maastricht, Shaker Publishing 2001, S.

Mathias, Dietmar, Der König als Beter in der Chronik, in: Angelika Berlejung – Raik Heckl (Hg.), *Mensch und König: Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag*, Freiburg, Herder 2008, S. 171-190.

McConville, J. G., King and Messiah in Deuteronomy and the Deuteronomistic History, in: John Day (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield, Sheffield Academic Press 1998, S. 271-295.

Noth, Martin, Gott, König, Volk im AT. Eine methodologische Auseinandersetzung, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, 1950, S. 157-191.

Oswald, Wolfgang, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart, Kohlhammer 2009.

Rooke, Deborah W., Kingship as Priesthood: The Relation between the High Priesthood and the Monarchy, in: John Day (ed.), King and Messiah in Israel and the Ancient Near East, Sheffield, Sheffield Academic Press 1998, S. 187-208.

Schmidt, Werner H., Königtum Gottes in Ugarit und Israel: Zur Herkunft der Königspredikation Jahwes, Berlin, Töpelmann 1966.

Schmidt, Werner H., Kritik am Königtum, in: Werner H. Schmidt, Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, Neukirchen, Neukirchener 1996, S. 171-192.

Smith, Carol, „Queenship” in Israel?: The Cases of Bathseba, Jezebel and Athaliah, in: John Day (ed.), King and Messiah in Israel and the Ancient Near East, Sheffield, Sheffield Academic Press 1998, S. 142-162.

Weissflog, Kay, Der König als verhinderter Tempelbauer, in: Angelika Berlejung – Raik Heckl (Hg.), Mensch und König: Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag, Freiburg, Herder 2008, S. 203-221.

# **„Die Kirche befreien von äußerlichem Institutionalismus.“**

## **Die Idee vom Ende des konstantinischen Zeitalters bei Josef L. Hromádka und seinen Schülern<sup>1</sup>**

Dr. Peter Morée, Prag

### **Einleitung**

Die Idee einer schicksalhaften Wende in der Geschichte der Kirche, die eng mit Konstantin dem Großen verbunden war, spielte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei der Suche nach dem Raum und der Sendung der Kirche in der modernen Gesellschaft eine wichtige theologische Rolle. Denn vor dem Hintergrund zunehmender Säkularisierung (hauptsächlich im Westen) und dem Verlust gesellschaftlicher Positionen und Privilegien (hauptsächlich in den sozialistischen Ländern) erschien die seit Konstantin begründete Periode der Verbundenheit der Kirche mit der Macht als nicht mehr glaubwürdig und zeitgemäß.

In diesem Beitrag geht es hauptsächlich um den Diskurs über das so genannte Ende des konstantinischen Zeitalters, wie er unter den tschechischen Protestanten in den 1950er bis 1970er Jahren des 20. Jahrhunderts geführt wurde. Der Begriff vom „Ende des konstantinischen Zeitalters“ selber wurde in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem durch den Cottbusser Superintendent Günter Jacob (1906-1993) geprägt. In einer Rede auf der außerordentlichen Tagung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland im Juni 1956 in Berlin entwickelte er von diesem Ende ausgehend weitere Überlegungen über die Zukunft der Kirche. Seine Abgrenzung des Begriffs war folgende:

*„Dieses Vorzeichen bedeutet, in rohen Umrissen skizziert, das enge Bündnis von Staatsmacht und Kirche (Thron und Altar), die Identifizierung von Gesamtbevölkerung und christlicher Gemeinde, die Formung und Gestaltung aller Lebensbereiche im Kraftfeld einer mit allen Privilegien ausgestatteten christlichen Religion, die praktisch die Monopolstellung einer den Staat untermauernden und die herrschende Gesellschaftsschicht*

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag wird veröffentlicht als Ergebnis des Forschungsprojekt „Josef Lukl Hromádka (1889-1969) und der Tschechische Protestantismus 1945-1989,“ (IAA801830801), unterstützt von der Tschechischen Akademie der Wissenschaften.

*unterstützenden Weltanschauung von allgemein-verbindlichem Charakter innehatte.*“<sup>2</sup>

Jacob entwickelte seine Sicht auf die veränderte Lage der Kirche schon im Zweiten Weltkrieg, wie sein Text „Die Zukunft der Evangelischen Kirche“ von 1944 deutlich machte. Demnach hänge die Zukunft der Kirche im Wesentlichen davon ab, ob sie im Stande sei, die Tatsache vom Ende des konstantinischen Zeitalters zu akzeptieren<sup>3</sup>. Mit diesem Gedanken war das Fundament für seine Berliner Rede gelegt, in der er die Konsequenzen dieses Vorüberseins ausführlich diskutierte. Es ist klar, dass Jacob keine historische Analyse der Spätantike bot, sondern, dass es sich, wie Wolfgang Huber feststellte, „bei dieser These im Kern um eine geschichtstheologische Konstruktion [handelt], die ihre Plausibilität eher aus den zeitgeschichtlichen Erfahrungen des Autors als aus den geschichtlichen Bedingungen der konstantinischen Ära gewinnt.“<sup>4</sup>

Einer der ersten, der eine umfangreiche Kritik an Jacobs Begriffsverwendung formulierte, war der evangelische Kirchenhistoriker Wilhelm Kahle (1914-1997)<sup>5</sup>. Er arbeitete heraus, dass in der Geschichte der Kirche viele Einzelpersonen und Gruppen eine problematische oder ablehnende Beziehung zu Konstantin hatten, wie beispielsweise die Albigenser, die Waldenser, die Franziskaner-Spiritualen, Dante, die Hussiten, die Täufer und andere<sup>6</sup>. Daher hielt er fest: „Die Auseinandersetzung der Christen mit der sie umgebenden Welt in Staat, Gesellschaft, Kultur und Volk begleitet ständig die Zusammensetzung der Kirche mit diesen Größen.“<sup>7</sup> In dieser Auseinandersetzung ging es um die Frage, wie weit die Kirche in ihrem Welt-Sein im Gegenüber zum Nicht-von-der-Welt-Sein gehen will. Denn die Kritik der alternativen christlichen Bewegungen bestand oft in dem Vorwurf, dass sich die Kirche zu sehr an die Welt angepasst habe.

Kahle wies darauf hin, dass es aber nicht nur die alternativen Stimmen aus der Kirchengeschichte des (Spät-)Mittelalters waren, die Konstantins Beitrag zur Kirchengeschichte negativ beurteilten, sondern auch Theologen und Philosophen wie Friedrich Schleiermacher, Søren Kierkegaard oder Karl Barth. So nahm Schleiermacher in seiner vierten Rede über die Religion sehr prägnant Stellung zur Frage von Privilegien, die die Kirche aufgrund ihrer

---

2 JACOB, Raum, 16.

3 BRAKELMANN (Hg.), Kirche, 196–202.

4 HUBER, Nutzen.

5 KAHLE, Begriff.

6 EBD., 210ff.

7 EBD., 210.

Verbindung mit den Machthabern genieße. Damit fing seiner Meinung nach der Untergang der Kirche von innen heraus an.<sup>8</sup> Auch Kierkegaard lehnte eine Bindung der Kirche an den Staat ab. „Die Bindung der Amtsträger der Kirche an den Staat ist wie für das Christsein, so auch für den Staat verderblich.“<sup>9</sup> Und Karl Barth analysierte 1935 den Bund zwischen dem Christentum und den „natürlichen Kräften und Mächten der menschlichen Geschichte“, der, wie er meinte, die Kirche in eine Krise geführt habe<sup>10</sup>. Dem Christentum wurde in den dreißiger Jahren die Rechnung präsentiert „für die große Lüge, deren es sich, deutlich seit dem verhängnisvollen Zeitalter Konstantins, auf der ganzen Linie schuldig gemacht hat.“<sup>11</sup> Barth spricht in dieser Hinsicht ebenfalls vom Ende eines Zeitalters: „Das christlich-bürgerliche oder bürgerlich-christliche Zeitalter ist abgelaufen, der Bund, d. h. aber das Christentum in seiner uns bisher bekannten Gestalt, ist zu Ende.“<sup>12</sup>

In seiner Rede 1956 betonte Günter Jacob nicht nur, dass diese Privilegierung des Christentums jetzt der Vergangenheit angehöre, sondern auch, dass die Kirche im Grunde genommen jetzt eine bessere Zukunft vor sich habe, wenn sie in die Zustände der Frühkirche zurückkehre. Kahle sah Jacobs Analyse der Kirchengeschichte als Resultat eines Programms<sup>13</sup>:

*„Dieses Programm lautet, auf eine kurze Formel gebracht, dass man alles tun müsse, um die oben aufgezeigten Beziehungen und Verbindungen zwischen Kirche und Staat, zwischen Kirche und Volk, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Struktur zu zerschlagen. Erst von einem solchen Tun her erwachse eine neue Freiheit des christlichen Glaubens, eine größere Klarheit des christlichen Verständnisses und eine bessere Möglichkeit des Dienstes der Kirche in der Welt.“<sup>14</sup>*

Wie im Folgenden gezeigt werden wird, lassen sich Grundstrukturen dieses Programms auch im tschechischen Diskurs über das Ende des konstantinischen Zeitalters finden. Sie wurden allerdings ergänzt durch spezifische Denkfiguren, die auf die Akzeptanz des Sozialismus bei führenden Kreisen der Kirche und der Evangelischen Theologie hinausliefen. Eröffnet, und größtenteils auch bestimmt, wurde die tschechische Debatte von Josef L. Hromádka (1889-

---

8 EBD., 217..

9 EBD., 219.

10 EBD., 223.

11 BARTH, Evangelium, 32.

12 EBD., 33.

13 KAHLE, Begriff, 226ff.

14 EBD., 208.



1969)<sup>15</sup>. Er wurde kurz nach der Gründung der Tschechoslowakei und der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (EKBB) 1918 Professor für Systematik an der Prager theologischen Fakultät, die damals von einer liberalen Theologie dominiert wurde. In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts fand Hromádka dann allerdings zur dialektischen Theologie. Aus dieser Zeit stammt auch seine Freundschaft mit Karl Barth, die international bekannt wurde durch Barths Brief an Hromádka vom September 1938. In ihm lehnte Barth die Teilung der Tschechoslowakei ab und rief die Tschechoslowaken auf, ihr Land gegen Hitler-Deutschland zu verteidigen.<sup>16</sup>

Als Theologe und Kirchenmann hatte Josef Hromádka schon vor dem Zweiten Weltkrieg ein deutlich politisches Profil. Das zeigte seine Stellungnahme zum spanischen Bürgerkrieg, aber auch seine wissenschaftlichen Tätigkeiten. Seine wichtigsten theologischen Ausführungen aus dieser Zeit galten den philosophisch-politischen Überlegungen des ersten tschechoslowakischen Präsidenten, Tomáš G. Masaryk (1850-1937).

Nach seiner Rückkehr aus den Vereinigten Staaten, wo Hromádka während des Zweiten Weltkrieges Exil fand, befürwortete er eine positive Haltung der Kirche gegenüber der kommunistischen Ideologie und Partei. In den Jahren bis zu seinem Tod 1969 bekleidete er viele Funktionen in seiner Kirche, an der Fakultät und in der Ökumene. Für das tschechoslowakische kommunistische Regime wurde er zu einer Schlüsselfigur in der Kirchenpolitik, vor allem gegenüber den tschechischen Evangelischen. Hromádkas weitgehende Legitimierung des Regimes, die er mit dem Kommunismus als Gottes Wirken in der Geschichte begründete, gab Anlass zum zweiten, ebenfalls international bekannt gewordenen Hromádka-Brief von Karl Barth<sup>17</sup>. 1958 gründete Hromádka die Christliche Friedenskonferenz (CFK), die als internationale Plattform seiner politisch-theologischen Auffassungen diente.

1968 lehnte Hromádka den Einmarsch der Warschauer Paktländer am 21. August in die Tschechoslowakei scharf ab. Seine Enttäuschung über dieses Ereignis drückte er in einem Memorandum aus, das im Westen weit verbreitet wurde. Seine CFK geriet in eine schwere Krise, was zu Hromádkas Rücktritt als Präsident der CFK führte. Er starb Weihnachten 1969.

Auch nach seinem Tod blieb er eine wichtige Inspiration für die theologische Orientierung seiner Schüler. Diese teilten sich allerdings in zwei Gruppen: Eine stellte die Leitung der Kirche und der Fakultät da, die andere war

---

15 Zu Hromádkas Leben und Theologie siehe NEUMÄRKER, Hromádka; RUH, Geschichte; KLOPPENBURG / SMOLÍK, Amsterdam.

16 ROHKRÄMER, Freundschaft. Der Brief von 19. 9. 1938 ist abgedruckt 53ff.

17 Brief vom 18. 12. 1962. In: ROHKRÄMER: Freundschaft, 212–217.

zu finden in dissidentischen Kreisen der späteren Charta 77. Beide voneinander entfremdeten Flügel in der EKBB beriefen sich auf Hromádkas Stellungnahmen zu theologisch-politischen Fragen. In der Zeit der so genannten Normalisierung zwischen 1970 und 1989 spaltete Hromádka also seine Kirche, er war aber zugleich auch Inspirator für beide Parteien.

Grundlegend für Hromádkas Verständnis der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war die Idee einer Wende in der Weltgeschichte, die auch die Position und die Rolle der Kirche und der Christen in der abendländischen Welt tiefgehend änderte. Sie funktionierte als theologisch-geschichtliche Begründung seiner politischen Orientierung im geteilten Europa des Kalten Krieges. Die These, dass die alten liberalen westlichen Weltstrukturen zum Ende gekommen seien, und dass mit dem Erscheinen der Sowjet-Union und des Kommunismus eine neue Epoche angebrochen sei, sollte den Weg zum positiven Verständnis der volksdemokratischen Verhältnisse vorbereiten. Sie führte bei Hromádka dazu, dass er die Vorstellung ablehnte, dass der Kommunismus antichristlich und antikirchlich sei. Das legitimierte letztlich auch seine Annäherung zum kommunistischen Regime nach der Machtergreifung in der Tschechoslowakei 1948. Diese theologisch-geschichtliche Lesart des Zeitgeschehens machte ihn akzeptabel für die kommunistische Behörde, die ihn als nützliche und effektive Hilfe in der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder verstanden.

Hromádka stand in einer Tradition des tschechischen Protestantismus, der die Idee der Epochen in der Weltgeschichte in direktem Bezug auf die eigene nationale Geschichte nicht fremd war. Er schrieb seine erste große wissenschaftliche Arbeit über Tomáš G. Masaryk, den Gründer der Tschechoslowakei, der großen Einfluss hatte auf das politische Konzept der tschechischen Nation. Unter Benutzung des Geschichtsverständnisses von František Palacký (1798-1876), dem Stifter der tschechischen Nationalgeschichte, sprach Masaryk nach dem ersten Weltkrieg von einer Konfrontation zweier Zivilisationen, von West und Ost. Die östliche Zivilisation war in seiner Sicht auf autoritäre Gewaltausübung, und auf der Negation demokratischer Werte gegründet. Diese Weltanschauung war für ihn der gemeinsame Nenner der großen Imperien im Ersten Weltkrieg, die gegen die westlichen, modernen, aufklärerischen und demokratischen Staaten kämpften. Es war ein Krieg zwischen der autoritären Vergangenheit und der demokratischen Zukunft.<sup>18</sup>

---

18 MASARYK, Making, 287ff. und Kapitel X, Democracy and Humanity, 368ff.

Gemäß Masaryk ging am Ende des Ersten Weltkrieges die alte, feudale Weltordnung zu Grunde, was durch den Sturz der Kaiserreiche in Europa symbolisiert wurde. Ein Zeitalter war vorbei und die Zukunft gehörte der westlichen Welt mit seinen modernen Werten, politisch geprägt im Versailler Friedensvertrag. Dass die Geschichte aber eine andere Wende nahm, hatte er offensichtlich nicht erwartet oder gehofft.

Die Idee vom Ende einer Epoche in der Weltgeschichte war also nicht neu in der Zeit des Sturzes der Donaumonarchie. Es hing von der Art des Umbruchs ab, welches Zeitalter als vorbei, beendet und abgeschlossen galt. Dabei ging es darum, das Einzigartige und Einmalige der neuen Epoche zu betonen, das, wo die Geschichte einen radikal anderen Weg gewählt hatte. Dazu kamen weitere Motive, wie zum Beispiel der Aufruf zu einer neuen Orientierung, die die „alte“ Ordnung diskreditierte, oder auch zu befreien von der Angst vor dem Neuen, das jetzt die Wirklichkeit bestimmte.

Sowohl Palacký, Masaryk als auch Hromádka beriefen sich dabei häufig auf Petr Chelčický († ca. 1460), der als theologischer Gründer der Böhmisches Brüder gesehen wird. Er lehnte die Teilhabe eines Christen an den Machtstrukturen absolut ab, was sich auch in einem gewissen Pazifismus äußerte. In seiner wichtigsten Schrift, *Das Netz des Glaubens*<sup>19</sup>, behandelte er ausführlich und sehr kritisch die Machtposition der Kirche im Spätmittelalter. Er suchte die Hauptverantwortlichkeit für die Krise der Kirche bei Konstantin, der die Kirche mit seiner Zuwendung zum christlichen Glauben schwer verletzt hatte. Die Wurzeln des Verderbens der Kirche lagen demnach bei Konstantin. Der Glaube der Kirche verlor seine Glaubwürdigkeit, weil sie ihre Freiheit verlor, so meinte Chelčický.

Der Gedanke eines konstantinischen Zeitalters und dessen Ende ist also ein wesentlicher Traditionsbestandteil der tschechischen Theologie und Kirche. Es geht hierbei um eine theologische Geschichtsinterpretation, die darauf abzielt, die neue Position und die neuen Aufgaben der Kirche in der neuen Gesellschaft zu verdeutlichen. Daher ist eine historische, politische und gesellschaftliche Analyse der Gegenwart in Bezug auf die Vergangenheit aus dem Blickwinkel der Theologie und der Kirche nötig.

In der tschechischen protestantischen Theologie nach 1945 wird oft auf die kirchliche Situation in der Donaumonarchie hingewiesen. Die Allianz zwischen Altar und Thron machte die Kirche zu einem Teil der weltlichen Macht, weshalb die Kirche daran interessiert war, die Gesellschaftsordnung aufrecht zu erhalten. Sie verloren dabei aber ihre Autonomie und Eigenständigkeit, und damit ihre Glaubhaftigkeit. Das Ende der konstantinischen Epoche ist

---

19 Die tschechische Schrift wurde auf Deutsch übersetzt: CHELTSCHIZKI, Netz.

deshalb terminologisch eine politische Aussage über Theologie, Kirche und Gesellschaft. Inwiefern diese auf Kirche, Theologie und die politische Situation der Zeit einwirkte, soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

### Josef L. Hromádka

Die Terminologie vom Ende der konstantinischen Welt tauchte im tschechischen Diskurs das erste Mal in einem Sammelband mit Aufsätzen von Josef L. Hromádka aus den Jahren zwischen 1927 und 1939 auf<sup>20</sup>. Der Band wurde 1949 herausgegeben, etwa ein Jahr nach der Machtergreifung der tschechoslowakischen Kommunisten. In einem Schlusswort verband Hromádka seine Texte aus der Vorkriegszeit mit der Lage seit 1945:

*„Als ich nach dem Krieg zurück nach Hause kam (erstmal Ende August 1945), konnte ich nicht verstehen, dass so viele Menschen tun, als wäre nichts passiert, und als könne man weiter gehen in den politischen und sozialen Formen aus der Zeit vor München. Schreckliche Dinge sind passiert, die Situation war sehr, sehr ernsthaft. Die Kirche Christi befand sich am Ende des konstantinischen Zeitalters – und die Menschen haben es nicht gesehen.“<sup>21</sup>*

Für Hromádka war es deshalb wichtig, die Heilige Schrift zu lesen, zu verstehen und zurückzukehren zu der apostolischen Kirche, die zu Pfingsten den Geist Gottes bekam. Alles musste seiner Meinung nach neu gelesen und verstanden werden, weil die alten Weltstrukturen am Ende waren:

*„Alles, was uns teuer ist, muss aufs Neue erobert werden auf den Trümmern der alten, konstantinischen Welt, mitten in einer Gesellschaft, die von einer anderen Ideologie geleitet wird, als die, die offizielle Gesellschaft für 1600 Jahre führte.“<sup>22</sup>*

Die Kirche sollte sich jetzt nicht durch menschliche Ängste und persönliche Präferenzen leiten lassen. Gerade in dieser revolutionären Zeit sollte sich die Kirche auf die Verheißung des Herrn verlassen, der durch den Heiligen Geist den Glauben unterstützt.

Terminologisch spielte also der Begriff vom Ende des konstantinischen Zeitalters eine zentrale Rolle in Hromádkas Zeitverständnis. Allerdings taucht er in späteren Schriften nicht mehr auf. Erst 1958, d. h. nach der Rede von

---

20 HROMÁDKA, Theologie.

21 EBD., 366.

22 EBD., 367.

Günther Jacob auf der EKID-Synode in Berlin, wurde er von dem Theologen Jan Milič Lochman wieder aufgenommen.

Nazi-Deutschland, das Münchner Abkommen, der Zweite Weltkrieg als Symbol des Scheiterns der alten Ordnung bildeten Grundkonstanten in Hromádka's theologischem Denken nach dem Zweiten Weltkrieg. Hinzu kam eine stärker in den Fokus rückende Auseinandersetzung mit der historischen Rolle der Sowjetunion, die für Hromádka mit ihrer dynamischen Entwicklung seit der Russischen Oktoberrevolution zu einer Stütze der neuen Ordnung in Europa wurde. Auch, wenn er große Unterschiede zwischen Christentum und Kommunismus sah, wurde die Russische Revolution für ihn zu einer attraktiven Antwort auf die Krise des Westens.

Im August 1948 war Hromádka als Delegierter der EKBB auf der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vertreten. Dort hielt er, neben dem Vortrag von John Forster Dulles, dem späteren Außenminister der Vereinigten Staaten, einen der Hauptvorträge in der Sektion, die sich mit der internationalen Lage und dem Weltkirchenrat beschäftigte. Auch hier betonte er die chaotische, instabile und unsichere Lage der Nachkriegswelt:

*„Die alte internationale Ordnung ist dahin. Keine große Frage ist gelöst, kein Bereich unserer Erde hat Stabilität und Sicherheit gewonnen. In der Geschichte des Menschengeschlechtes ist das eine einzigartige Lage ohne Vorgang. Niemals ist früher die Welt als Ganzes so tief erschüttert worden wie während der letzten dreißig Jahre.“<sup>23</sup>*

Für Hromádka ging es in der Nachkriegszeit nicht nur um die Konkurrenz zweier Machtblöcke, sondern viel mehr noch um den Verlust alter Sicherheiten und Prinzipien. „Der moderne Mensch des Westens wie des Ostens hat das wirkliche Verständnis der höchsten Autorität und des höchsten Gerichtshofes verloren.“<sup>24</sup> Damit ist die Hegemonie der westlichen Welt vorbei, und die Welt ist nun in zwei „Orbits“, mit eigenen politischen und wirtschaftlichen Systemen, geteilt. Da der Westen nach Hromádka viel von seinem Prestige und seiner moralischen Kraft verloren hat, und nicht mehr in der Lage ist, breite Schichten in der Welt zu überzeugen. Gerade seine Furcht und Ängstlichkeit geben der Vermutung Raum, dass der Glaube des westlichen Menschen sehr dünn und unsicher geworden ist, im Gegenteil zum sowjetischen Menschen, der sehr dynamisch und stark auf der Bühne der Welt steht.

---

23 HROMÁDKA, Geschichte, 181. Kursiv-Auszeichnung im Original.

24 EBD., 183.

In den folgenden Jahren wurde Hromádka's Kritik an der westlichen Welt immer schärfer und grundsätzlicher. Immer ausdrücklicher betonte er, dass die westliche Welt aus innerer Schwäche und Angst ihrem Ende zugehe. So erklärte er 1951 auf einem Kongress des Weltfriedensbundes:

*„Yes, it is, in many ways, a great time of our history. At this very juncture, I wish to emphasize two aspects of our situation. First, we are standing on the ruins of the old world. The last war and the nazi occupation of Czechoslovakia brought a terrible time to our national life, to our material and cultural treasures. It is impossible to build up without first, carrying away the ruins. This situation complicates our world but, simultaneously, makes it more inspiring and responsible. Second, we are to do our work in the spirit of the greatest ideals and movements of our history, of the old Hussites, who had had a deep concern exactly for the common, poor, exploited, unprivileged man. The great heritage of our religious and social history gives us a social power which would we otherwise be lacking.“*<sup>25</sup>

In dieser Zeit tauchten bei Hromádka auch Motive auf, die die Verknüpfung der Kirche mit traditionellen gesellschaftlichen Ansichten ablehnten. Das korrespondierte mit der religionspolitischen Gesetzgebung des Staates: Denn genau in diese Zeit fiel das Ende der bisherigen Kirchengesetze von 1949. Jetzt wurden die Kirchen völlig abhängig vom Staat gemacht und die staatliche Genehmigung für geistliche Arbeit als Pflicht eingeführt. Hromádka selber beteiligte sich für die Evangelische Kirche am Formulieren dieser Gesetze.<sup>26</sup>

## Nach 1953

In der ersten Hälfte der 1950er Jahre war es Vertretern der EKBB kaum erlaubt, zu kirchlichen oder theologischen Veranstaltungen ins Ausland zu reisen. Hromádka selber konnte fast nur zu Kongressen des Weltfriedensbunds reisen. Die vom Staat auferlegte Kontrolle und die Beschränkungen waren also deutlich spürbar im Leben der Kirche und der theologischen Fakultät, wo Hromádka arbeitete.

Diese Situation änderte sich 1954, als das kommunistische Regime auf eine neue Strategie mit den Protestanten setzte. Die staatlichen Behörden sahen nun in dem internationalen Netzwerk der Evangelischen Kirche eine reiche

25 (ETF UK PRAG, Nachlass Hromádka, 3–28).

26 Dokumente dazu im ZA EKBB PRAG, Bestand Synodalrat, Karton XXI/1, Mappe Církevní zákony und im Nationalarchiv (NA PRAG, Bestand ÚAV NF, Karton 36). Hromádka charakterisierte später sein Bemühen in diesem Prozess folgenderweise: „Ich war auch bei der Behandlung der Vorschläge der neuen Gesetze und ich bemühte mich darum, dass die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder von dem Gesetz ausgenommen würde, dass bestimmte Pfarrer vom Staat bezahlt werden. Leider war ich nicht erfolgreich.“ (Interview mit Prof. J. L. Hromádka, Zeitschrift Quick, am 26. 11. 1964 [ETF UK PRAG, Nachlass Hromádka, 3–29a]).

Quelle, die als Sprachrohr der Propaganda über die ideale sozialistische Gesellschaft dienen könnte.

Nachdem auch die Kommunistische Partei der Tschechoslowakei auf ihrem X. Kongress im Juni 1954 diese neue Strategie bestätigt hatte, wurden erste Resultate bald sichtbar<sup>27</sup>. Die evangelischen Theologen der Comenius-Fakultät konnten eine Reihe von Broschüren auf Englisch, Deutsch und Französisch veröffentlichen, die zum Ziel hatten, die Kritik aus verschiedenen westlichen Kirchen zur Religionsfreiheit zu widerlegen.<sup>28</sup> Ab 1954 gingen die Grenzen für die Evangelischen allmählich weiter auf. Martin Niemöller kam nach Prag<sup>29</sup>, eine offizielle Delegation der EKD besuchte Prag, ein Gegenbesuch fand statt<sup>30</sup>. Studenten aus Bonn kamen nach Prag und Prager Studenten gingen nach Bonn. 1954 wurde das internationale Bulletin mit Nachrichten über die Kirche in der Tschechoslowakei gegründet<sup>31</sup> und die Fakultät konnte die Zeitschrift *Communio Viatorum* herausgeben<sup>32</sup>. Und schließlich entstand 1958 die Christliche Friedenskonferenz (CFK)<sup>33</sup>. Kern dieser Aktivitäten war zu zeigen, dass die Kirche in der Tschechoslowakei nicht verfolgt, sondern im Wesentlichen frei war.

Hromádka sah die kirchenpolitischen Veränderungen von 1953/1954 als eine Bestätigung seiner Überzeugung, dass das kommunistische Regime und die Kirche keine Gegner sind. Er glaubte, dass die Kommunisten nach einer Anfangsperiode einsehen würden, dass sie die Kirche bei der Suche nach einer Antwort auf die Leere, die der Materialismus hervorrief, brauchen würden. So lautete seine Botschaft schon in Amsterdam 1948<sup>34</sup>, und diese Position verteidigte er auch gegenüber Vertretern des Regimes, wenn diese in

---

27 Materialien zum Entwurf dieser neuen Strategie im Nationalarchiv (NA PRAG, Bestand SÚC, Karton 3, „Nejdůležitější úkoly v církevní politice vyplývající z vládního prohlášení ze dne 15. 9. 53“ und Karton 15, 47, porada kolegia 16. 12. 1953, materiál Č.j. 265/53-S „Cirkve v boji za mír“ z 10. 12. 1953). Dokumente zu der neuen Kirchenpolitik bestätigt vom X. Kongress der Tschechoslowakischen Kommunistischen Partei im Juni 1954 sind im Nationalarchiv (NA PRAG, Bestand SÚC, Karton 1, usnesení kolegia č. 17/54 „Směrnice pro další práci SÚC, na základě závěrů z X. sjezdu KSČ“).

28 Z.B. MOLNÁR, Protestantismus; BROŽ, Gestern; HROMÁDKA, Kirche..

29 Hromádka erwähnte Niemöllers Besuch in Prag in einem Brief an Karl Barth vom 3. 5. 1954 und nahm dies als Anlass auch Barth einzuladen. Brief in ROHKRÄMER: Freundschaft, 131.

30 Dokumente dazu im EZA BERLIN, Bestand 71, Nr. 856 (1955–56, 1958).

31 Die Protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei, zwischen 1954 und 1964 publiziert vom Ökumenischen Rat der Kirchen in der Tschechoslowakei.

32 Siehe dazu MORÉE, *Communio Viatorum*, 126–146.

33 Dazu LINDEMANN, Sauertheig.

34 HROMÁDKA, Geschichte, 156ff..

seiner Sicht die Kirche zu sehr einzuschränken versuchten<sup>35</sup>.

Einige Theologen an der Comenius-Fakultät wurden aktive Mitarbeiter an Hromádkas Konzept der Theologie im Realsozialismus. Sie gehörten zu seinen Schülern unmittelbar aus der Nachkriegszeit: Luděk Brož (1922-2003), Amedeo Molnár (1923-1990) und Jan Milíč Lochman (1922-2004). Unter der älteren Generation der Professoren der Fakultät gab es einige, die Bedenken hatten gegen Hromádkas Auffassungen. Dazu gehörte zum Beispiel der Neutestamentler Josef B. Souček (1902-1972). In einem anonymen, Souček zugeschriebenen, an W. Visser 't Hooft adressierten Brief vom März 1948 (unmittelbar nach der kommunistischen Machtergreifung vom Februar 1948) wird die Frage nach der Rolle der Kirche im Kommunismus gestellt: „Ich meine, dass die Kirche die Zusammenarbeit mit dem neuen Regime so gut vermeiden soll, wie den Versuch der Bildung eines politischen Widerstandes.“<sup>36</sup> Die Kirche solle das Wort verkündigen, ohne apolitisch zu werden, stattdessen zurückhaltend bleiben in ihren Schlussfolgerungen. Diese Haltung dem neuen Regime gegenüber unterschied sich bedeutsam von der Hromádkas, gerade weil sie der neuen Gesellschaftsordnung keine Legitimierung verschaffen wollte.

In einem späteren Brief an Karl Barth vom 23. Juli 1954 kam Souček zurück auf die unterschiedlichen Positionen zwischen ihm und Hromádka. Hier deutete er an, dass er im Laufe der Zeit Hromádkas Position mehr und mehr akzeptierte. Hromádka

*„sagt oft, dass wir weder ‚Kollaboranten‘ sein, noch zu ‚überwintern‘ versuchen dürfen, sondern dass wir in der Freiheit, im Freimut, in der Hoffnung des Glaubens zu versuchen haben, die ganz neue, unvorausgesehene, uns ungewohnte Lage zu meistern. [...] Meine persönliche Versuchung ist gewiss die zweite, d. h. ich bin in Gefahr ‚überwintern‘ zu wollen, d. h. der konkreten Lage zu entweichen. Deshalb ist mir Hromádka mit seiner Schau der Dinge und mit seinen Wegweisungen eine wichtige Mahnung und Hilfe, ob ich ihn völlig verstehe und gutheiße oder nicht. Und ich kann sagen, dass ich ihn mit der Zeit immer besser zu verstehen und mit ihm zu übereinstimmen meine.“<sup>37</sup>*

---

35 Zum Beispiel in einem Brief an K. Hruza, Haupt der Abteilung für Kirchenfragen des Kulturministeriums, von 26. 3. 1963, wo Hromádka zur Frage dieser Strategie in Bezug auf die eigenen Gemeinden schrieb: „Sie kennen mein Konzept, dass es darum geht, dass wir auf die Gemeinden nicht nur für geistliche Vertiefung und Erweckung, aber auch für ein offenes Verständnis unserer inneren und internationalen Lage. Auch Ihnen ist klar, dass wir keinen Einfluss auf Gemeinden haben können, wenn wir ihnen die Problematik des öffentlichen Lebens nicht vorlegen im Licht unserer reformatorischen Tradition und mit einer tüchtigen theologischen Begründung.“ (ETF UK PRAG, Nachlass Hromádka, 3–29a).

36 Brief in: ROHKRÄMER, Freundschaft, 98ff, Zitat 108.

37 EBD., 138, Zitat 140.



## Kirche als *Communio Viatorum*

Die Evangelische Kirche reagierte auf die Änderung der kommunistischen Kirchenpolitik mit Loyalitätserklärungen zugunsten des Regimes, allerdings in einem theologischen Mantel. Verschiedene theologische Elemente wurden zum Komplex des späteren Post-Konstantinismus hinzugefügt. Dazu gehörte erstens die Behauptung, dass Ablehnung des Kommunismus von christlicher Seite (Antikommunismus) an sich einen Defekt des Glaubens zeige, und zweitens der Gedanke von Kirche als eine Pilgergemeinschaft.

Die Synode der EKBB richtete 1953 eine Botschaft an die evangelischen Kirchen im Ausland. Aus dem Wortlaut wird deutlich, dass diese primär für die Kirchen im Westen gedacht war. In der Botschaft sollte erklärt werden, warum sich die Evangelische Kirche in der kommunistischen Tschechoslowakei wohl fühle und warum sie dem Regime vertraue: Dazu wurde die geschichtliche Lage theologisch erklärt und legitimiert:

*„Die Ereignisse um uns herum während der letzten zwei oder drei Jahrzehnte haben uns davon überzeugt, dass der Abzug alter Mächte von dem Schauplatz der Geschichte und der Auftritt neuer Kräfte zu tätiger Verantwortlichkeit für das öffentliche Leben tief in der Sünde und in der Sehnsucht nach höherer Gerechtigkeit begründet ist. Es ist nicht leicht, dies zu begreifen und anzuerkennen. Wir Christen haben tätigen Anteil an dem Aufbau der Machtgruppen, der Wirtschaft und der Kultur gehabt. Deshalb lösen wir uns innerlich nur schwer von weltlichen Interessen und halten den Druck der Ereignisse auf unsere politischen Gebilde, auf gesellschaftliche und moralische Formen für einen Angriff auf das Wesen der Kirche und des Glaubens. Dies wird darum leichter, weil weltliche und materielle Interessen bis in das Innere unseres Heiligtums eingedrungen sind und die Reinheit unseres Glaubens verdorben haben.“<sup>38</sup>*

Die Botschaft rief die westlichen Kirchen dazu auf, die kommunistische Gesellschaft und die Kirchen im Osten mit einer offeneren Haltung zu betrachten, d. h. das „Wesenhafte zu verstehen.“ Sie sollten aber nicht nur eine „Art von *modus vivendi*“ suchen, sondern auch damit aufhören, „im vornherein das Bestreben dieser [östlichen] Welt für etwas im Grund Böses und zu Verurteilendes zu halten und erklären.“

Den Text der Botschaft hatte Hromádka im Auftrag der Synode geschrieben und war für seine internationalen Aktivitäten von Bedeutung. Auf der gleichen Synodensitzung hielt er auch eine Rede zur verantwortlichen Rolle der Kirche. Hier entfaltete er zum ersten Mal den Gedanken von Kirche als Pilgergemeinschaft. Demnach solle die Kirche nicht nur mit

38 Ein Exemplar mit Kommentar von Hromádka befindet sich in seinem Nachlass, 3–29.

einer Gesellschaftsordnung verbunden sein, sondern zugleich auch eine Bekenntniskirche von Pilgern<sup>39</sup>. Kurz darauf führte er diesen Gedanken weiter aus:

*„Wir haben eine ungewöhnlich ernsthafte Aufgabe vor uns: die Kirche befreien von äußerlichem Institutionalismus. Die Kirche kann kein Institut sein. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Pilgern, die durch diese Welt gehen und die ganze Zeit in eine neue Lage geraten. Es ist wahr, dass die Kirche dauernd in statu nascendi ist. Die Kirche wird dauernd geboren, sie ist nie gegeben als Institution.“*<sup>40</sup>

Für Hromádka war die Pilgerkirche die Alternative zu der mit der westlichen, angeblich christlichen Zivilisation verbundenen und verwachsenen, sich auf Machtstrukturen stützenden Kirche. Die theologische Vorstellung der Pilgergemeinschaft wurde zur Basis der von Hromádka und J. B. Souček 1958 gegründeten Zeitschrift *Communio Viatorum*, die die theologischen Ansichten aus Prag in der Welt verbreiten sollte. Für Hromádka gab es keine christliche Zivilisation, und „jeder Versuch, in ihrem Namen sogenannte unchristliche Bestrebungen, soziale und politische Ideale zu bekämpfen, ist Selbstbetrug und für die Kirche selbst eine schwere Gefahr“ hielt er 1956 fest.<sup>41</sup>

## Augustinisches Zeitalter

1956 führte Hromádka einen zweiten Begriff für den gleichen Sachverhalt ein, der bislang durch das Schlagwort vom „Ende des konstantinischen Zeitalters“ bezeichnet wurde: In einem Beitrag unter dem Titel „Von der Reformation zum Morgen“ sprach er über das Ende des augustinischen Zeitalters, das er mit dem Untergang des *Corpus Christianum* gleichsetzte.

*„Mit seiner erstaunlichen Arbeit schuf er [Augustin, der Verf.] eine Atmosphäre, in welcher alle individuellen irdischen Gebiete sich mit dem Staat, der Wissenschaft, der Philosophie um die Kirche gruppieren und mit ihr eine Einheit darstellten. Das ist der Anfang dessen, was später die Christliche Gemeinde – das Corpus Christianum – genannt wurde.“*<sup>42</sup>

Nach Hromádka sei diese Zeit jetzt vorbei. Die Kirche könne – und solle – sich nicht mehr auf ein Bündnis mit weltlichen Herrschern berufen,

39 Der Text seines Beitrags wurde veröffentlicht im Wochenblatt der tschechischen protestantischen Kirchen: *Odpovědný úkol církve*, in: *Kostnické jiskry*, Jahrgang 38, Nr. 47, 25.11.1953, 1.

40 *Poslání církve dnes*. In: *Kostnické jiskry*, Jahrgang XL, Nr. 28, 1.9.1955, 2.

41 HROMÁDKA, Kirche, 97.

42 DOBIÁŠ (Hg.), *Od reformace*, 235.

sondern sich auf ihre wirkliche Sendung oder Aufgabe konzentrieren. In einer Publikation des Ökumenischen Kirchenrates in der Tschechoslowakei von 1955 (die von den Theologen der Comenius-Fakultät zusammengestellt wurde) wurde diese Idee eines neuen Zeitalters weiter ausgeführt. Die Kirche könne in dieser neuen Situation besser verstehen, was in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche schief gelaufen sei. „Der große gesellschaftliche Fortschritt erfüllt sie [die protestantischen Kirchen] mit Freude, ebenso wie die Tatsache, dass sie sich aktiv an der Schaffung einer neuen gerechteren Welt beteiligen können.“<sup>43</sup> Jetzt müsse die Verbindung von christlichen Idealen und Institutionen mit der „Weltanschauung von Gestern“ überprüft werden. In der neuen Gesellschaft führt der Herr die Kirche dahin, „dass wir von neuem das wahre Wesen der Kirche und der Kirchengemeinde erkennen. Er befreit uns von Institutionalismus, eingeführten technischen Methoden und verlockenden Privilegien, mit denen uns die versinkende Welt für sich zu gewinnen gewohnt war.“<sup>44</sup> Hier findet also eine weitgehende Identifikation der neuen Gesellschaft mit Christi Handeln in der Welt statt. Im kommunistischen Regime spricht letztendlich der Herr der Welt zu den Kirchen und ruft sie auf, die bequemen Wege der alten, verschwindenden Welt zu verlassen.

Diejenigen Kirchen, die die Herausforderung Pilgerkirchen zu werden, nicht ernst nehmen, stehen unmittelbar vor ihrem Ende: „...[W]ährend eine, wenn auch mechanisch vollkommene Organisation, eine unlebendige Organisationstechnik und ein durch einen Apparat als Selbstzweck geleiteter Kirchenbetrieb, das Ende der wahren Kirche bedeutet.“<sup>45</sup>

Die Kirchen sollen für ihre Beteiligung am Unrecht und der Unterdrückung, wie sie die westliche Zivilisation verübt hat, büßen. Nur so kann die Kirche ihren Platz in der neuen Gesellschaft finden. Mit der Gründung der CFK 1958 hatte Hromádka ein weiteres Instrument, um diese Perspektive durchzusetzen. So formulierte er zur ersten Allchristlichen Friedensversammlung der CFK 1961:

*„Auf dem Boden der Christlichen Friedenskonferenz wollen wir den schweren Kampf mit diesem Geist der Unbußfertigkeit und Selbstzufriedenheit der christlichen Gesellschaft aufnehmen, d. h. einen Kampf mit uns selbst, mit dem, was die Wurzeln der christlichen Gemeinschaft und der internationalen Zusammenarbeit so tief zermürbt.“<sup>46</sup>*

---

43 BROŽ, Gestern, 60.

44 EBD., 61.

45 EBD., 67.

46 (ETF UK PRAG, Nachlass Hromádka, 3–28).

## Jan Milič Lochman

Bei Hromádka kämpfte die CFK also um die oft erstarrte Kirche, die mit irdischen Interessen und Traditionen verknüpft ist. In diesem Kontext wurde der Begriff der konstantinischen Kirche erneut verwendet, nämlich von Jan Milič Lochman, einem Schüler Hromádkas, und späteren Professor für Systematische Theologie in Basel. 1958 berichtete er an verschiedenen Stellen über seine Erfahrungen an der Bonner Theologischen Fakultät, wo er 1957 als Gastdozent gewesen war. In einer kirchlichen Zeitschrift – auf Tschechisch – äußerte er kaum Kritik an der kirchlich-gesellschaftlichen Lage in der Bundesrepublik.<sup>47</sup> Im *Communio Viatorum* stellte er jedoch sofort fest, dass die Kirche in West-Deutschland in einer Situation lebe, welche „die konstantinische Epoche“ kennzeichne. „Sie lebt unter den Bedingungen des organisierten Christentums, des einflussreichen Konkordates zwischen dem Staate und der Kirche.“<sup>48</sup> Lochman fragt sich dann, woher die Kirche ihre ökonomische Macht bekomme. „Die Antwort ist einfach: aus einem typisch ‚konstantinischen‘ Steuersystem.“ Es gäbe zwar in der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Alternative, die sich auf die Bekennende Kirche stütze, und auf Theologen wie Niemöller, Wilm, Iwand, Vogel und Gollwitzer, und die von der biblischen-reformatorischen Theologie von Karl Barth inspiriert werde. Dabei handle es sich aber um eine Minderheit. In den späten 1960er Jahren entfaltete Lochman seine Ideen über die post-konstantinische Kirche ausführlicher. Sein Buch „Church in a Marxist Society“ brachte Ergebnisse und Erfahrungen der Kirche und Theologie aus dem Dialog mit den Marxisten zusammen und formulierte zum Konstantinismus:

*„In all essentials, however, the Constantinian solution for the relationship between church and state is over: The church is no longer one of the official pillars of society. The opposite, rather, is true: in the context of the fundamental aspirations of this society the church is ultimately regarded as a relic a past epoch; for pragmatic political reasons it is to be tolerated, but it (...) is intrinsically foreign to the future of a socialist society.“*<sup>49</sup>

Die Kirche solle sich aber nicht defensiv verschließen, sondern positiv auf die neue Situation und ihre neuen Möglichkeiten reagieren. Hier taucht wieder die Idee der Kirche als Pilgergemeinschaft auf, was als die bessere Alternative gesehen wird:

47 Jan Milič Lochman, *Listky z Bonnu*, in: *Kostnické jiskry*, Jahrgang XLII, Nr. 30, 12.9.1957, 2, und *Setkáni v Německu*, in: *Kostnické jiskry*, Jahrgang XLII, Nr. 31, 19.9.1957, 3.

48 LOCHMAN, *Konstantinische Kirche*, 40.

49 LOCHMAN, *Church*, 56-59.

*„Consequently, the Constantinian church form, in the light of the gospel, is in no way the only possible or promised and promising mode of its being. Rather, the opposite is true. The Constantinian church appears in many respects as a rather problematic form of being. (..) The post-Constantinian church need not merely weep over lost opportunities; rather, it can imaginatively and joyfully seek and use the possibilities still present, and especially, those newly open.“*<sup>50</sup>

Für Lochman stellte sich Lage der Kirche in der ČSSR also keineswegs hoffnungslos dar. Die Kirche hatte jetzt neue Möglichkeiten, weil ihre Autorität und Glaubwürdigkeit in der post-konstantinischen Situation wesentlich besser gesichert war. Sie brauchte sich nicht mehr auf die Macht des Staates zu stützen, sondern konnte ihre Botschaft in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft überzeugend verbreiten.

## Der Prager Frühling

Nach den ersten politischen Lockerungen in der Tschechoslowakei 1968 beanspruchte die EKBB eine legale Beteiligung am öffentlichen Leben. Bis 1969 wurden eine Reihe von Aufrufen, Petitionen und Erklärungen an das Dubček-Regime adressiert, die sich für die Beseitigung der Diskriminierung von Religionsgemeinschaften, für Seelsorge in Gefängnissen und Krankenhäusern und für die Ermöglichung von Religionsunterricht in Schulen aussprachen.<sup>51</sup>

Wenig bekannt ist, dass Hromádka Zweifel an diesem neuen Kurs der Kirche hatte. Seine Haltung im Prager Frühling wird bestimmt von seiner Ablehnung des Einmarsches vom 21. August 1968<sup>52</sup> und der Spaltung der CFK 1969<sup>53</sup>. Hromádkas Ambivalenz gegenüber der Haltung seiner Kirche 1968 wird aber in einem langen Gespräch aus dem Sommer 1968 deutlich – noch vor der Invasion. Hier beschwerte sich Hromádka über die Tendenzen, in der Kirche wieder Machtansprüche zu erheben. In der Tat stellte die Evangelische Kirche die Grundlagen der kommunistischen Gesetzgebung zur Kirche aus 1949 in die Frage. Aus seiner Sicht war das nicht im Sinne der post-konstantinischen Kirche.

*„Die ganze Denkweise in der sozialistischen Gesellschaft, im Unterschied zur liberalen, zur bourgeois Gesellschaft, geht nicht aus*

---

<sup>50</sup> EBD., 61–65.

<sup>51</sup> Siehe dazu MORÉE, Jak ČCE nabyla, 29–49.

<sup>52</sup> Hromádkas Memorandum zur Intervention am 21. 8. 1968. In: HROMÁDKA, Geschichte, 302ff.

<sup>53</sup> CASALIS u.a. (Hg.), Christliche Friedenskonferenz.

*vom Interesse des Einzelnen. Das Bewusstsein des Menschen, das ist ja anders, das Bewusstsein des sozialistischen Menschen und des liberalen, kleinbürgerlichen Menschen. Und das ist bei uns den Kommunisten nicht gelungen. Es ist nicht gelungen die Leute zu verändern. Unsere Kirchen sind gerade die Verkörperung, ein Extrakt der Kleinbürgerlichkeit.*<sup>54</sup>

Für Hromádka war es eine Enttäuschung, dass die Kirche jetzt, in der gelockerten Situation von 1968, nicht weiter im Geiste des Post-Konstantinismus handelte. Das Gehäuse sei zwar seit 1948 verändert, aber der Mensch bliebe doch der Gleiche. Daran zu arbeiten ist jetzt die große Aufgabe der Theologen, meinte er.

Die Ereignisse von 1968 in der Evangelischen Kirche machten deutlich, dass Hromádkas Auffassung einer post-konstantinischen Kirche nicht funktionieren konnte, weil dieser Kirche die Freiheit genommen wurde. In der relativen Freiheit des Prager Frühlings ging es vielen in der Kirche darum, dass sich die Kirche an den gesellschaftlichen Prozessen beteiligen konnte. Hromádka verstand dies als Rückkehr zum alten, liberalen Modell einer privilegierten Kirche, weil er in seiner Kritik an diesem Modell die Dimension der verlorenen Freiheit nicht thematisierte.

## Nach 1968

Bis 1968 war das Modell der post-konstantinischen Kirche für manche in tschechischen evangelischen Kreisen mehr oder weniger akzeptabel als Versuch, die neue Lage der Kirche zu verstehen. Das war sicherlich in der jüngeren Generation von Theologen der Fall, die in den Jahren nach dem Krieg ausgebildet worden waren. Ein Teil dieser Generation vereinigte sich in einem theologisches Forum mit dem Namen „Neue Orientierung“. Ausgangspunkt der Neuen Orientierung war ebenfalls der Gedanke, dass die Kirche ihre gesellschaftliche und politische Macht unter dem Kommunismus verloren habe. Die Gruppe, die nur wenig formal organisiert war, führte im Grunde genommen eine hermeneutische Debatte über die Frage, wie in dieser Lage in der Gesellschaft über Gott zu reden sei. Hier entwickelte sich der Gedanke der zivilen Interpretation, d. h. ein theologisches Sprechen in nicht-theologischen Kategorien.<sup>55</sup>

Die Neue Orientierung wurde schon in den 1960er Jahren von den Behörden aus politischem Argwohn verfolgt. Nach 1968 wurde einige Angehörige der Neuen Orientierung immer kritischer gegenüber der Husák-Führung,

54 (ETF UK PRAG, Nachlass Hromádka, 3–29a); das Gespräch wurde nicht publiziert.

55 Weiterführend zur Neuen Orientierung: BULA, Interpretation; und DERS., Orientierung, 89–98 und 99–103; und PFANN, Nová Orientace.

aber auch gegenüber der eigenen Kirchenleitung. Für sie war der Verlust der Machtposition der Kirche als positive Herausforderung nicht mehr das Thema, sondern der Verlust der Freiheit als Diskriminierung des Glaubens und der Gläubigen. Damit verlor in ihren Augen das kommunistische Regime seine Legitimität, die es in Hromádkas Auffassung nachdrücklich hatte. 1977 unterschrieben einige wichtige Theologen der Neuen Orientierung die Charta 77, einige verloren ihre Staatsgenehmigung für die Ausübung des geistlichen Amtes.<sup>56</sup>

Die ersten theologischen Auseinandersetzungen über die Orientierung der Kirche in der Zeit nach der Dubček-Ära fanden um die Synode von 1973 statt. Der Kirchenleitung stand unter schweren Druck des Regimes, nun die theologische und politische Linie der beiden früheren Synoden zu verlassen, weil diese im Geiste des Prager Frühlings gesprochen hatten. Dazu sollte auch der Einfluss der Neuen Orientierung ernsthaft beschränkt oder sogar eliminiert werden. Im Rahmen dieser Spannung entstand ein Dokument, das von der Synode angenommen wurde. Es trug den Titel „Die Sendung der Kirche in der Gegenwart“ und wurde von den Professoren der Comenius-Fakultät vorbereitet. Sein besonderer Stellenwert zeigte sich auch daran, dass es auf Englisch in der Fakultätszeitschrift *Communio Viatorum* veröffentlicht wurde. Wesentlich ging es in dem Dokument darum, ob und wie die Kirche politische Aussagen machen dürfe:

*„The Church cannot be neutral with regard to the struggle for peace and justice. But it is equally impossible for it to create a front, to let its attitudes be determined by its institutional interests and moods, or to let itself be limited by its confessional, national or political programmes. The Church's ministry in the world does not involve attempts to create political programmes and become engaged in their implementation. Such attempts constitute the roots of the Constantinian error.“<sup>57</sup>*

Die Kirche solle also keine politische Lobby-Gruppe werden, die irgendein politisches Programm durchzusetzen versuche. Das hätten die Synoden im Prager Frühling gemacht, aber gerade deshalb waren ihre theologischen Resultate unreif.

Der Vorwurf des Konstantinismus wurde hier also gegen die Kritiker in der eigenen Kirche benutzt, primär gegen die Neue Orientierung. Diese teilte zwar die theologische Ausgangspunkte Analyse Hromádkas, zog daraus aber nicht die Schlussfolgerung, dass die Kirche nicht politisch sprechen solle.

56 Die Kritik dieser Gruppe am Regime ist zu finden in der Petition von 31 Angehörigen der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder an die Tschechoslowakische Bundesversammlung in Prag, 7. 5. 1977, publiziert in: ČSSR, 7ff. Ausführlicher zur Repression der Kritiker in der EKBB: DINUŠ, *Československá církev*.

57 The Mission of the Church Today, in: *Communio Viatorum* 1973/4, 279-287, hier 281.

Unter Druck der Behörden wählte die theologische Führungsschicht der Kirche das Modell einer Kirche, die nur das sagt, was die Macht von ihr verlangt. Hier wird deutlich, dass der Post-Konstantinismus genauso wie der Konstantinismus im Stande war, ein Bündnis mit der staatlichen Macht zu schließen. Einige Jahre später wurden mit ähnlichen Argumenten diejenigen aus der Kirche, die die Charta 77 und eine Petition zur Religionsfreiheit unterschrieben hatten, scharf von der Kirchenleitung kritisiert.

Einer der Nachfolger Hromádkas, der Systematiker und Praktische Theologe an der Prager Fakultät, Josef Smolík (1922-2009), nahm später noch einmal das Thema des Post-Konstantinismus auf. Er sah in der Atmosphäre der politischen Entspannung nach den Helsinki-Verträgen von 1975 eine Herausforderung für die Kirche, jetzt den Konstantinismus zu überwinden. Dieser sei zwar keine relevante Alternative mehr, aber noch immer in breiten Schichten der Kirche verwurzelt:

*„Die tausendjährige Auffassung der christlichen Abendlandes als Corpus Christianum hat zwar heute keine Hoffnung mehr, trotzdem überlebt sie in den Massen des Kirchenvolkes und ihre Reste werden dort oft künstlich ernährt, wobei der Antikommunismus noch immer eine bedeutende Rolle spielt. Die Ideologie des Corpus Christianum verwurzelte sich sehr tief ins das europäische Bewusstsein.“<sup>58</sup>*

Jetzt aber, wo die Kirchen überall in Europa ihre Machtpositionen verloren hätten und auch wegen der Entspannung auf die Verteidigung des eigenen politischen Systems verzichten könnten, sei die richtige Zeit, der Wahrheit in die Augen zu sehen. „Die Kirchen Europas sind in dieser Lage ihrer eigenen Sendung näher als vorher.“<sup>59</sup> Für sie sei das Ende des konstantinischen Zeitalters eine Befreiung, weil sie glaubwürdiger, echter und aufrichtiger Kirche sein können, ohne Rücksicht nehmen zu müssen auf die politische Verantwortlichkeit. Hier brachte Smolík ein weiteres Element in die Debatte, nämlich die eschatologische Dimension der kirchlichen Existenz als das Gegenteil der konstantinischen Existenz.

*„Zum konstantinischen Erbe gehört die Tatsache, dass zwischen der Kirche als der Institution im juristisch-politischen Komplex und der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens fast kein inneres Bindeglied besteht. Die Kirche ist nur dann wirklich frei, wenn ihre juristisch-institutionelle Gestalt in eine direkte Abhängigkeit zum eschatologischen Geschehen des Wortes gebracht wird. Werden die Kirchen Europas fähig sein,*

---

58 SMOLÍK, Die Überwindung des Konstantinismus als die Aufgabe der Kirchen Europas, in: *Communio Viatorum*, 1973/16, 133-138.

59 EBD., 135



*ihre Sicherheit in den Verheißungen Gottes, nicht in den erfolgreichen Investitionen, in der Hoffnung auf die Parusie, nicht in der Gunst der Welt, in der Liebe, nicht in äußerlicher Effektivität zu suchen?* “<sup>60</sup>

## Fazit

Wie relevant Smolíks Frage auch war, sie war erst glaubwürdig in einem Kontext ohne Verfolgung der Kirche. Das gilt allerdings genauso für Hromádka und seine Auffassung vom Umbruch der Geschichte und der Theologie. Die Realität der Verfolgung der Religionsgemeinschaften in der Tschechoslowakei oder in anderen Ostblockstaaten wird nicht in dieser „Theologie im Sozialismus“ thematisiert, sondern blendet diese vor dem Hintergrund, Neuanfänge für die Kirche zu formulieren, aus.

Hromádkas, Lochmans und Smolíks Anliegen bestand darin, darauf hinzuweisen, dass die Kirche, gerade weil sie ihre politische Macht verloren hatte, in eine bessere Lage geraten war, und dafür ihre Freiheit zurück bekommen hatte. Im Endeffekt aber wurden Kirche und die Theologie weiter einbezogen in ein politisches Kraftfeld, wo sie notwendig und absichtlich eine legitimierende Funktion zugunsten des kommunistischen Regimes bekamen. Hromádka verzichtete auf eine öffentliche kritische Stellungnahme den kommunistischen Machthabern gegenüber. Kritik übte er nur in Privatbriefen an die Staatsführer<sup>61</sup>.

In der Unterdrückungssituation hatte der theologische Ausgangspunkt des Post-Konstantinismus allerdings auch eine positive Bedeutung. Er regte die Theologen und die kirchliche Öffentlichkeit an, sich nicht aufzugeben und sich der Meinung auszuliefern, dass es mit der Kirche zu Ende gehe. Was sind die Möglichkeiten einer Kirche ohne Macht? Die Bestrebungen des Kreises Neue Orientierung machen diese Tatsache besonders deutlich.

Übrigens gab es auch auf römisch-katholischer Seite eine ähnliche Reflexion über die Lage der verfolgten Kirche ohne Macht. Statt von Post-Konstantinismus zu reden, sprach man hier über den Kairos als Herausforderung für die Kirche. Die Unterdrückung wurde jedoch nicht bagatellisiert oder legitimiert. Das führte dazu, dass eine Untergrundkirche fast ohne die typischen hierarchischen Aspekte gegründet wurde. Diese Kreise – eine Art Basisgemeinden – funktionieren bis heute<sup>62</sup>.

---

60 EBD., 138

61 Zum Beispiel der Brief an Brief an Jiří Hendrych vom 18. 9. 1957. Veröffentlicht in: HROMÁDKA, Geschichte, 258ff. Siehe auch Aufsätze zu Hromádkas Interventionen bei Staatsbehörden zugunsten verhafteter Pfarrer. In Pavel Hlaváč: Cesta církve II. Prag 2010 (in Vorbereitung); oder anonyme Briefe an Hromádka in seinem Nachlass (noch unverzeichnet).

62 Siehe dazu FIALA / HANUŠ, Skrytá církev.

Hromádka wurde wegen seines Geschichtsverständnisses und dessen Verknüpfung mit seiner Theologie scharf von Theologen aus westlichen Ländern kritisiert. Für sie war er zu einseitig und zu positiv dem Kommunismus gegenüber. Für manche war seine Stellungnahme zum Ungarnaufstand von 1956 symptomatisch für die Weise, wie seine geschichtlich-politische Sympathie für das kommunistische Experiment seine theologische Urteilskraft blendete und in die Irre führte.

1962 und 1963 kritisierte ihn auch Karl Barth zweimal wegen seiner Geschichtstheologie. In seinem ersten Brief äußerte Barth, dass Hromádka eigentlich eine ähnliche Geschichtsauffassung benutze wie die Theologen, die er wegen ihres angeblichen Antikommunismus kritisierte.

*„Lieber Joseph, bist du dir denn gar nicht klar darüber, dass Emil Brunner, Reinhold Niebuhr und unsere anderen westlichen Kirchenväter genau mit derselben Methode und im demselben Stil nun eben ihre westliche Geschichtsschau begründen – und begründen können und von da aus ihren Kreuzzug gegen den Kommunismus in Szene setzen, dass du also im umgekehrten Sinn genauso kalten Krieg führst wie jene?“<sup>63</sup>*

Schon 1958 sprach Charles West eine ähnliche Vermutung aus. Er behauptete, dass sich Hromádka im Grunde genommen nach wie vor für eine kulturchristliche Einheit zwischen Religion und sozialpolitischen Mächten<sup>64</sup> ausspreche. Der tschechische Theologe Jindřich Halama drückte diese Analyse Hromádkas Theologie so aus: „Hromádka was still attached to the liberal concept to the extent that, in spite of preaching vigorously about the end of the Constantinian era, he needed a social structure that would carry on the meaning of the world’s history.“<sup>65</sup>

Hromádkas Auffassung vom Ende des konstantinischen Zeitalters, die grundlegend war für die nächsten beiden Generationen, setzte die Vorstellung und Ideologie des Kommunismus voraus. Sie hatte nur in der sozialistischen Welt Bedeutung und Funktion. Die Kirche ohne Macht sollte freier sein, wurde aber wegen des Verzichts auf ihre kritische Funktion gegenüber der Macht zu einer Legitimierung eines Regimes, das Religionsgemeinschaften und Andersdenkende unterdrückte. Hromádkas Post-Konstantinismus war nicht weniger „konstantinisch“ als der Konstantinismus selber, nur zeigte er sich in einer anderen Gestalt.

---

63 Karl Barth an J. L. Hromádka am 18. 12. 1962, in: ROHKRÄMER, Freundschaft, 215. Der zweite kritische Brief von Barth an Hromádka vom 10. 7. 1963.

64 WEST, Communism, 77.

65 HALAMA, Faith.

## Quellen- und Literaturverzeichnis:

### I. Unveröffentlichte Quellen und Darstellungen

Evangelisch-Theologische Fakultät der Karlsuniversität (ETF UK) Prag  
Nachlass Hromádka, 3-28, 3-29a

Zentralarchiv der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (ZA  
EKBB) Prag  
Bestand Synodalrat, Karton XXI/1

Tschechisches Nationalarchiv [Národní Archiv] (NA) Prag  
Bestand ÚAV NF, Karton 36  
Bestand SÚC, Karton 1, 3, 15.

Evangelisches Zentralarchiv (EZA) Berlin  
Bestand 71, Nr. 856

### II. Veröffentlichte Quellen und Darstellungen

BARTH, Karl: Das Evangelium in der Gegenwart (Theologische Existenz heute 25). München 1935.

BRAKELMANN, Günter (Hg.): Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkriegs. München 1979.

BROŽ, Luděk (Hg.): Gestern und heute: ein Überblick über den tschechoslowakischen Protestantismus. Prag 1955.

BULA, Miroslav: Die neue Orientierung. In: Ruys, Bé / Smolík, Josef: Stimmen aus der Kirche der ČSSR. München 1968, 99-103.

–, Zivile Interpretation. In: Ruys, Bé / Smolík, Josef: Stimmen aus der Kirche der ČSSR. München 1968, 89-98.

CASALIS, Georges u. a. (Hg.): Christliche Friedenskonferenz 1968-1971. Dokumente und Berichte. Wuppertal 1971.

CHELTSCHIZKI, Peter: Das Netz des Glaubens, aus dem Altschechischen ins Deutsche übertragen von Carl Vogt. Dachau bei München 1923.

ČSSR. Zur Lage der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. Eine Dokumentation. In: G2W 6 (1978), H. 2, 7-18.

DINUŠ, Peter: Českobratrská církev evangelická v agenturním rozpracování StB, Sešity Úřadu dokumentace a vyšetřování zločinu komunismu, 11. Prag 2004.

DOBIÁŠ, František M. (Hg.): Od reformace k zítřku. Prag 1956.

FIALA, Petr / HANUŠ, Jiří: Skrytá církev, Felix M. Davídek a společenství Koinótés. Brno 1999.

HALAMA, Jindřich: Faith And History – Hromádka's Public Theology. In: Religion in Eastern Europe XXIV (2004), H. 5, 15-37.

HROMÁDKA, Josef L.: Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart: Ein tschechoslowakischer Beitrag zu den ökumenischen Gesprächen. Prag 1956.

–, Theologie a církev. Prag 1949.

–, Der Geschichte ins Gesicht sehen. Evangelische und politische Interpretationen der Wirklichkeit. Ausgewählt und herausgegeben von Martin Stöhr. München 1977.

HUBER, Wolfgang: Vom Nutzen und Nachteil von Traditionen für das Leben. Die Kirchenväter und die Kirche von morgen. Vortrag, gehalten am 4. Januar 2001 in der Evangelischen Stadtakademie „Meister Eckhardt“ im Predigerkloster in Erfurt zum Abschluss der Jahrestagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft. <http://www.ekd.de/vortraege/huber/5668.html> (Abruf: 6. 2. 2010).

JACOB, Günter: Raum für das Evangelium in Ost und West. In: Gottes Wort ist nicht gebunden. Vom Auftrag und Dienst der Evangelischen Kirche in Deutschland. Berlin 1956.

KAHLE, Wilhelm: Über den Begriff „Ende des konstantinischen Zeitalters“. In: Zeitschrift für Religions- und Geisteswissenschaften 17 (1965), 206-234.

KLOPPENBURG, Heinz / SMOLÍK, Josef: Von Amsterdam nach Prag. Hamburg 1969.

LINDEMANN, Gerhard: „Sauerteig im Kreis der gesamtkirchlichen Ökumene“: Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. In: Besier, Gerhard u. a. (Hg.): Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung. Berlin 1999, 654-932.

LOCHMAN, Jan Milič: Church in a Marxist Society, a Czechoslovak View. New York / Evanston / London 1970.

–, Eine Konstantinische Kirche? In: Communio Viatorum 1 (1958), 40.

MASARYK, Tomáš G.: The Making of a State: Memoires and Observations 1914-1918. New York 1927.

MOLNÁR, Amedeo: Der Tschechoslowakische Protestantismus der Gegenwart. Prag 1954.

MORÉE, Peter: Jak ČCE nabyla ducha svobody a jak o něj přišla, Roky 1968-1977. In: Hlaváč, Pavel (Hg.): Cesta církve I. Praha 2009, 29-49.

–, Fifty years Communio Viatorum: from a Theological Program into a Platform for Theology. In: Communio Viatorum 50 (2008), 126-146.

NEUMÄRKER, Dorothea: Josef L. Hromádka, Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens. München 1974.

PFANN, Miroslav: Nová Orientace v Českobratrské církvi evangelické. Středokluky 1998.

ROHKRÄMER, Martin (Hg.): Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček. Zürich 1995.

RUH, Hans: Geschichte und Theologie, Grundlinien der Theologie Hromádkas. Zürich 1963.

SMOLÍK, Josef: The Church in a Post-Constantinian Era. In: Communio Viatorum 21 (1978), 133, 135, 138.

WEST, Charles C.: Communism and the Theologians. Philadelphia 1958.

# „Das Ende des Konstantinischen Zeitalters“

Professor Dr. Klaus Fitschen, Leipzig

In einer im Internet zugänglichen Vorlesungsmitschrift zu einer Kirchengeschichtsvorlesung – sie wurde nicht in Leipzig gehalten – hat die Mitschreiberin oder der Mitschreiber stichwortartig festgehalten:

„Konstantinisches Zeitalter / Konstantinische Wende = Verbindung von Kirche und Staat (für die nächsten 1500 Jahre). [Daraus folgt:] Staatskirche (BRD bis 1918; Schweden bis 2000; Großbritannien heute noch; Orthodoxe Kirchen). Kaiser mischt sich in kirchliche Angelegenheiten ein, weil er muss! (hat teilweise aber keinen Bock drauf).“<sup>1</sup>

Das Ende des Konstantinischen Zeitalters ist in den letzten Jahrzehnten häufiger ausgerufen worden. Irgendetwas scheint zu Ende zu sein, was es lange gab, was sich mit dem Namen Kaiser Konstantins verbindet. Was das ist, ist dann noch die Frage, und die kann man nicht nur so beantworten: „Kaiser mischt sich in kirchliche Angelegenheiten ein.“

Die Rede vom Ende des Konstantinischen Zeitalters ist populär, und sie ist natürlich von bestimmten, aktuellen Interessen geleitet und geleitet gewesen. Ich erwähne hier nur am Rande, dass Karl-Heinz Deschner, einer der schärfsten zeitgenössischen Polemiker gegen das Christentum, kurzerhand feststellte: „Seit Konstantin wurden Heuchelei und Gewalt zum Kennzeichen der Kirchengeschichte.“ So kommentierte Deschner auch die große Konstantins-Ausstellung, die 2007 in Trier gezeigt wurde, mit den Worten: „Noch in seinem Todesjahr will der Tyrann die Perser besiegen, ausdrücklich durch einen Kreuzzug besiegen, mit Haufen von Feldpfaffen, Militärbischöfen bereits, die seit dieser Zeit, seit Konstantin ‘dem Großen’, so substantiell zur Religion der Frohen Botschaft und der Feindesliebe gehören, der Religion des Friedens, die nie Frieden bringt – bis heute.“<sup>2</sup> Dass Deschner mit der atheistischen Giordano-Bruno-Stiftung in enger Verbindung

1 [http://kein-plan.de/ewf/text/evReli\\_3\\_Kirchengeschichte\\_Kirchengeschichte.pdf](http://kein-plan.de/ewf/text/evReli_3_Kirchengeschichte_Kirchengeschichte.pdf) (S. 18).

2 humanistischer Pressedienst, 8. 7. 2007 (<http://hpd.de/node/2110>).

steht, versteht sich, ebenso, dass der organisierte deutsche Atheismus an der Konstantins-Ausstellung seine eigene Freude hatte, so dass der Kaiser auch als „Konstantin der Grobe“ verspottet wurde.<sup>3</sup>

Darum soll es hier aber nicht gehen. Man kann sagen, dass das so alles, wenn auch sprachlich schöner, schon bei Jacob Burckhardt steht. In seiner 1853 erstmals erschienenen Biographie „Die Zeit Constantins des Großen“ hatte er den Kaiser mit dem Urteil bedacht: „Die christliche Kirche hat an diesem furchtbaren, aber politisch großartigen Menschen nichts zu verlieren, so wie das Heidentum an ihm nichts zu gewinnen hätte.“<sup>4</sup> Burckhardt nahm Anstoß an den Verfehlungen des Kaisers, an seiner gewalttätigen Politik, der auch Mitglieder seiner eigenen Familie zum Opfer fielen. Mit dem Christentum hatte sich Konstantin, so Burckhardt, nur aus machtpolitischen Erwägungen eingelassen. Davon ausgehend war seine Kritik an Konstantin viel grundsätzlicher, wie man an anderer Stelle sehen kann, nämlich in Burckhardts „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“: „Ohne die Kaisergesetzgebung von Constantin bis auf Theodosius würde die römisch-griechische Religion noch bis heute leben. Ohne ein wenigstens zeitweises völliges, vom weltlichen Arm gehandhabtes [...] Verbot würde die Reformation sich nirgends behauptet haben.“<sup>5</sup>

Diese Art Kritik, ich sage es noch einmal, soll nicht im Mittelpunkt stehen. Vielmehr geht es – wenn auch davon fast untrennbar – um den theologischen Ernst und die kirchengeschichtliche Lage, in der die Rede vom Ende des Konstantinischen Zeitalters ihren Ort hatte und noch hat. Wolfgang Huber, zu dieser Zeit nicht nur oberster Repräsentant des deutschen Protestantismus, sondern auch unermüdlicher Deuter seiner politischen und gesellschaftlichen Lage, hatte 2001 die Frage gestellt, „ob nicht mit der ‘Konstantinischen Wende’ ein Bruch eingetreten ist, durch den das Christentum in ein Kartell mit den herrschenden Mächten und ebenso auch mit der herrschenden Kultur eingetreten ist“.<sup>6</sup>

Huber verwies in seinem Vortrag auf den Mann, mit dessen Namen sich die Kritik am „Konstantinischen Zeitalter“, jedenfalls in der Tradition des Protestantismus in der DDR, am engsten verbindet: Dies war Günter Jacob, Generalsuperintendent in Cottbus und im Dritten Reich ein Mann der Bekennenden Kirche – dies wird noch eine Rolle spielen. Jacob hielt 1956

---

3 humanistischer Pressedienst, 7. 6. 2007 (<http://hpd.de/node/2100>).

4 Jacob Burckhardt: Die Zeit Constantins des Großen, hier nach der Ausgabe München 1982, S. 281.

5 Jacob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen über geschichtliches Studium. Historische Fragmente, hrsg. von Johannes Wenzel, Leipzig 1985, S. 65.

6 Wolfgang Huber: Vom Nutzen und Nachteil von Traditionen für das Leben. Die Kirchenväter und die Kirche von morgen (<http://www.ekd.de/vortraege/huber/5668.html>).

auf einer damals noch gesamtdeutschen EKD-Synode einen Vortrag, über den die Wochenzeitung „DIE ZEIT“ so berichtete:

„Der Mann, der im Juni dieses Jahres die Kanzel der Ostberliner Marienkirche bestieg, um mit einem aufsehenerregenden Vortrag die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland zu eröffnen, war in Erscheinung, Temperament und bilderreicher Kraft der Sprache dem Doktor Martin Luther nicht unähnlich. Mit der breiten, untersetzten Gestalt des Märkers und dem flatternd weißen Haar um den wuchtigen Schädel schien er das Urbild des protestantischen Pfarrers, wie es in den Gegenden östlich der Elbe zu Hause ist. Seine Rede war vom Impetus des Militanten getragen und enthielt so klug formulierte, sicherlich keineswegs populäre kritische Einsichten, daß sie, recht beherzt, weit über den Kreis des Kirchenparlaments hinaus von reformatorischer Wirkung in Gemeinden und Kirchenleitungen sein mußte.“<sup>7</sup>

Die westdeutsche Wochenzeitung sah in Jacobs Rede also einen gesamtdeutsch bedeutsamen Gehalt, und so hatte Jacob es auch gemeint. Für ihn war das Konstantinische Zeitalter nicht nur in der DDR zuende, sondern auch in der Bundesrepublik, nur dass man es dort noch nicht gemerkt hatte. Die Autorin des ZEIT-Artikels war im übrigen kurioserweise Sabina Lietzmann, Träger eines dem kirchenhistorisch Kundigen geläufigen Namens: Sie, eine durchaus bekannte Journalistin, war eine der Töchter des Berliner Kirchenhistorikers Hans Lietzmann.

Jacob nun, und darauf will ich nun hinaus, nannte die Dinge mutig beim Namen. Im Kirchenkampf erprobt, trat er dem aggressiven Atheismus der SED-Diktatur entgegen, in deren Kirchenpolitik er einen zweiten Kirchenkampf sah. Jacobs Vortrag hatte den Titel „Der Raum für das Evangelium in Ost und West“. Was den Osten, die DDR anging, hatte sich dieser Raum immer mehr verengt auf einen Bereich, in dem nur noch der Sonntagsgottesdienst widerwillige Duldung erfuhr. Jacob sprach vom „religiösen Sektor in der Gestalt einer Isolierstation außerhalb des öffentlichen Terrains“, und so, möchte man anfügen, hätten es ja manche heute auch gern. Fast enttäuscht stellte Jacob fest, dass die marxistische Seite noch nicht einmal den Kirchenkampf, noch nicht einmal Karl Barth zur Kenntnis genommen hatte.<sup>8</sup>

Handfest hatte Jacob die Kirchenpolitik der SED erlebt, als man in seinem kirchlichen Aufsichtsbereich die „erste sozialistische Stadt auf deutschem Boden“ errichtete, StalinStadt also, das heutige Eisenhüttenstadt. Eine Kirche war hier nicht vorgesehen. Jacob wusste, wovon er redete: Mit diesem atheistischen Staat war ebensowenig zu spaßen wie mit dem davor. Und so

---

7 DIE ZEIT 1/1957 (<http://www.zeit.de/1957/01/index>).

8 Günter Jacob: Der Raum für das Evangelium in Ost und West, in: Kirchliches Jahrbuch 1956, S. 9–16 (Zitat: S. 13).



hatte seine Rede durchaus apologetische Züge: Selbst die Führung der DDR war Obrigkeit im Sinne von Römer 13, also von Gott verordnet. Diesem Staat aber musste zugleich gesagt werden, „welche Bewegungsfreiheiten die Kirche im Dienst des Evangeliums wahrnehmen wird, weil sie durch den Gehorsam gegen den Herrn dazu verpflichtet ist“<sup>9</sup>. Im Letzten musste das laut Jacob in das Martyrium führen, wie ja auch viele Christen ihr Martyrium erlitten, ihre Beschränkung an Lebensmöglichkeiten oder die ihrer Kinder. Und noch, darauf sei hingewiesen, gab es die Möglichkeit, die DDR zu verlassen.

Ohne die Erfahrungen des Kirchenkampfes ist solch eine Haltung nicht zu verstehen, und diese Erfahrungen waren auch Jacobs Bezugspunkt. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 nämlich ist der Schlüssel zu Jacobs Deutung der Situation. Die „Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums“ war für Jacob unabhängig von den politischen Verhältnissen, die nun einmal so waren, wie sie waren: In Walter Ulbricht einen Konstantin zu sehen, hätte schwarzen Humor oder vielleicht die Weltsicht eines Moritz Mitzenheim erfordert.

Nun war Jacobs Rede ja gesamtdeutsch gemeint und wurde in dem erwähnten ZEIT-Artikel auch so verstanden. Was der Osten schon hinter sich hatte, das hatte der Westen nach Jacobs Meinung noch vor sich: Noch, so Jacob, hatten sich „in der westlichen Welt die vielfältigen Strömungen einer theoretischen und praktischen Gottlosigkeit sich nicht mit eruptiver Gewalt zu jenen Gewittern verdichtet und entladen [...], die die gesamte Atmosphäre reinigen“. Was noch anstand, war die Befreiung aus „falschen Bindungen“.<sup>10</sup> Wer den Kirchenkampf miterlebt hatte, musste über diese Formulierung stolpern, denn sie war eine Anspielung an die zweite These der Barmer Theologischen Erklärung: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“

Jacob hatte seiner Warnung vor westdeutschen Illusionen nicht unrecht: „Es wird keine Rede davon sein können“, sagte er 1956, „daß die Christenheit des Westens von einem sicheren Hafen aus und gleichsam in der Haltung des Zuschauers am Ufer unsere gewiß nicht leichte Fahrt auf offener See mit Gefühlen des Mitleids betrachtet.“<sup>11</sup> Das Bild war gut gewählt: 1962

---

9 a.a.O., S. 15.

10 a.a.O., S. 10.

11 a.a.O., S. 10.

entstand das sehr populär gewordene Lied „Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt“, und darin heißt es „Das Schiff, es fährt vom Sturm bedroht durch Angst, Not und Gefahr, Verzweiflung, Hoffnung, Kampf und Sieg, so fährt es Jahr um Jahr.“ 1968 beschrieb das Kirchliche Jahrbuch, halbamtliches Organ der Evangelischen Kirche in Deutschland, auf der ersten Seite die Lage der Evangelischen Kirche in Westdeutschland so: „Die Welt, in der wir leben, befindet sich in einem Prozeß stürmischer, weitreichender und tiefgreifender Wandlungen. [...] Das Schiff der Kirche befindet sich keinesfalls und keineswegs mehr auf ruhiger, sicherer Fahrt, sondern ist Stürmen und Fluten ausgesetzt, die sie auf harte Zerreißproben stellen.“

Wenn man ein Fazit aus Jacobs Vortrag ziehen wollte, könnte man sagen, dass seiner Meinung nach die Kirche in Ost und West vom Staat nichts mehr zu erwarten hatte und auch nichts erwarten sollte, denn ob der Staat nun militant atheistisch oder scheinbar wohlwollend auftrat, stand er der Kirche doch nur im Weg – eigentlich aber nicht der Kirche, sondern ihrer Botschaft, dem Evangelium. Hier nun, so meine ich, hat Jacobs Zeitanzeige eine Grenze. Nicht umsonst wurde Jacob in westdeutschen Kirchenkreisen, ganz im Gegensatz zu dem erwähnten ZEIT-Artikel, auch heftig kritisiert. Der Berliner Kirchenhistoriker Karl Kupisch gab Jacob allerdings indirekt recht, wenn er das Ende des Konstantinischen Zeitalters zwar nicht erwünschte, aber für unausweichlich hielt.<sup>12</sup> Jacob sah in der jungen Bundesrepublik vor allem „Restauration“, aber es wäre ihm wohl auch nicht gut bekommen, hätte er das Gegenteil gesagt. Nicht das Konstantinische Zeitalter jedenfalls, so könnte man vermuten, sollte zuende sein, sondern das Konradinische, das Adenauersche. Dabei hätte man aus dem Kirchenkampf doch auch lernen können, dass eben nicht jede Staatsform wie die andere ist. Lernen hätte man es können von den Norwegern, von dem Osloer Erzbischof Eivind Berggrav, für den die von den Nationalsozialisten in seinem Land eingesetzten Machthaber eben keine Obrigkeit von Gottes Gnaden mehr waren.

Was soll damit gesagt sein? Dass die Rede vom Konstantinischen Zeitalter wie von seinem Ende aus historischer Sicht mehr als waghalsig ist. Niemand kann ja sagen, was dieses Konstantinische Zeitalter eigentlich sei, das doch im Jahre 312 mit der so genannten Konstantinischen Wende begonnen haben soll. Die westlichen Kaiser des Mittelalters verstanden sich wie die östlichen in Byzanz als neue Konstantine, aber in Byzanz gab es keinen Investiturstreit. Wenn es heute noch ein „Konstantinisches Zeitalter“ gibt, dann am ehesten dort, wo die Orthodoxe Kirche in byzantinischer Tradition eng mit dem Staat verbunden ist und beide das pflegen, was die orthodoxe Theologie „Symphonie“ von Staat und Kirche nennt.

---

12 Karl Kupisch: Bemerkungen zum „Ende des konstantinischen Zeitalters“, in: Junge Kirche 17 (1956), S. 541–545.

In der Summe ist das „Konstantinische Zeitalter“ ein großes „Irgendwie“ seiner Gegner: „Irgendwie haben da Staat und Kirche etwas miteinander zu tun gehabt. Wir wollen das aber ganz anders haben. Und das ist auch gut so.“ Typisch daran ist eine geradezu programmatische Ignoranz gegenüber der Kirchengeschichte. Ob Konstantin oder die Kaiser und Fürsten des Mittelalters, ob absolute Monarchen oder konstitutionelle – alles scheint das Gleiche zu sein. Dass die europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts geprägt ist von einer Entflechtung von Staat und Kirche, von zunehmender konfessioneller Toleranz und kirchlicher Selbständigkeit, jedenfalls in weiten Regionen Europas, bleibt in einer solchen Perspektive völlig außer Acht. Hinter der Rede vom „Konstantinischen Zeitalter“ steckt dann immer auch der Generalverdacht, das Christentum sei überhaupt nur geworden, was es geworden sei, indem der Staat ihm dabei Rückendeckung gegeben habe. So findet man es ja schon bei Jacob Burckhardt: Ohne staatlichen Zwang keine Konstantinische Wende hin zum Christentum, ohne staatlichen Zwang kein Erfolg der Reformation. Dass das Christentum sich schon vor Konstantin in die antike Gesellschaft inkulturiert hatte, bleibt dabei ebenso außer Acht wie das Vertrauen darauf, dass Geschichte mehr ist als das Spiel der Mächtigen.

Während nach 1945 immer eindringlicher das Ende des Konstantinischen Zeitalters beschworen wurde, blieb weithin unbeachtet, dass ausgerechnet in dieser Zeit die Konstantinsforschung einen Aufschwung erlebte. Dazu trugen vor allem zwei evangelische Kirchenhistoriker bei: Hermann Dörries in Göttingen und Heinrich Kraft in Kiel. Kraft hatte 1955 in einem Buch „Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung“ nachgezeichnet, während Dörries 1958 den Titel „Konstantin der Große“ wählte. Viel ist über Konstantin, seine Religionspolitik und seine Nachwirkung geschrieben worden, doch gilt insgesamt, dass es dabei immer auf den Standpunkt des Betrachters ankommt, wie man die Politik des Kaisers gegenüber Christentum und Kirche einschätzt. Die Kritik am „Konstantinischen Zeitalter“ führte über Dörries und Kraft hinaus zu einer Welle von Publikationen, in denen häufig versucht wurde, das Ansehen des Kaisers und seiner Religionspolitik für die Nachwelt zu retten, so als suche man nach der Katastrophe des Nationalsozialismus nach einem idealen, gar idealen christlichen Herrscher.

Dass die politischen Verhältnisse im Westen Deutschlands sich nach 1945 radikal geändert hatten, merkten große Teile des deutschen Protestantismus erst ganz allmählich. So machte er seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts einen langen Lernprozess durch. In der DDR war er durch Kirchenvorstände und Synoden die einzige demokratisch verfasste Institution. In der Bundesrepublik lief er der Demokratisierung zuerst hinterher und

verstand sich dann in weiten Kreisen geradezu als Avantgarde: Debatten über gesellschaftspolitische Fragen wurden mit großer Leidenschaft ausgetragen.

Wir leben nicht in der Zeit des ersten, nationalsozialistischen Kirchenkampfes, und auch nicht in der Zeit des zweiten, sozialistischen. Zeichen eines dritten mögen hier und da an fernen Wänden zu erkennen sein. Man muss das Ende des Konstantinischen Zeitalters nicht ausrufen, sondern eher das Ende des Kirchenkampfes. Die Barmer Theologische Erklärung, die von Jacob so eindringlich als Absage an alles „Bindestrich-Christentum“ angeführt wurde, lässt sich nicht einfach in einen anderen politischen Kontext hinein übersetzen, jedenfalls nicht in den einer parlamentarischen Demokratie. In ihr leben das Christentum und die Kirche eben nicht in einer babylonischen Gefangenschaft.

Die Barmer Theologische Erklärung ist auf dem Hintergrund der Theologie Karl Barths immer so verstanden worden, als habe sie mit den Selbstverständlichkeiten des 19. Jahrhunderts Schluss gemacht, mit Kulturprotestantismus, Liberaler Theologie, einem Verständnis von Religion, das der Botschaft des Evangeliums die kritische Schärfe nahm. Tatsächlich gehört zu Barmen nicht nur die Theologie Karl Barths, sondern auch die des lutherischen Pastors Hans Asmussen. Er hatte in seinem Einleitungsreferat einen kühnen Bogen geschlagen von der Ideologie der Deutschen Christen, die in Adolf Hitler eine Offenbarung Gottes sahen, zurück zur Aufklärung und zum Kulturprotestantismus, in der Vernunft, Kultur oder Fortschritt einen solchen Offenbarungsscharakter gehabt hätten. Das alles war für Asmussen das Gleiche, und alldem sollte sich die Kirche nicht verpflichtet wissen.

Karl Barth selbst hatte sich zum Thema „Konstantinisches Zeitalter“ 1935 im Rahmen eines Vortrages geäußert. Der Titel des Vortrags lautete „Das Evangelium in der Gegenwart“. Günter Jacob sprach 21 Jahre später über das Thema „Der Raum für das Evangelium in Ost und West“. Von der Schweiz aus konnte Barth dem Kirchenkampf in Deutschland zusehen und ihn kommentieren. Von seiner hohen Warte aus konnte es ihm egal sein, ob das Christentum „in London zur Attrappe gemacht, in Zürich übersehen, in Berlin verfälscht und in Petersburg verfolgt wird“. „Was ihm heute widerfährt, ist die Quittung für die große Lüge, deren es sich, deutlich seit dem verhängnisvollen Zeitalter Konstantins, auf der ganzen Linie schuldig gemacht hat.“<sup>13</sup>

Im übrigen war das Erbe des Kirchenkampfes durchaus strittig. Der Staatskirchenrechtler Rudolf Smend, aus einer Theologenfamilie stammend, zog aus dem Kirchenkampf ganz andere Schlüsse und sah sein Erbe in

---

13 Karl Barth: Das Evangelium in der Gegenwart, in: Theologische Existenz heute 25 (1935), S. 18–36 (Zitate: S. 23, 32).

der Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland umgesetzt: 1933/34 hätten sich Staat und Kirche gegenseitig das „Zeitalter konstantinischer Nähe von Staat und Kirche gekündigt“. „Seit der Barmer Theologischen Erklärung weiß die Kirche wieder in voller Klarheit, was sie dem Staate gegenüber will, soll und darf.“<sup>14</sup>

Natürlich: Zu warnen ist davor, dass Christentum und Kirche etwa in die Versuchung kämen, ein neues Konstantinisches Zeitalter zu beginnen, in dem man sich als zeitgemäße Zivilreligion versteht, die sich – entschieden mehr als andere Religionen – der modernen, pluralistischen, gar säkularisierten Gesellschaft anzuverwandeln versteht um den Preis ihrer eigenen Profillosigkeit. Einer, der diese Gefahr zunehmend und sicher auch aus eigener biographischer Wahrnehmung gesehen hat, ist der erwähnte, in diesen Tagen scheidende EKD-Ratsvorsitzende Wolfgang Huber. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung bescheinigte ihm immerhin, er habe dafür gesorgt, „dass die Rede vom verschwommenen Protestantismus mittlerweile abgedroschen klingt“.<sup>15</sup>

Die Angst vor allzu konstantinischen Zuständen ist dem Protestantismus eigen und ihm, genauso wie dem Katholizismus, in der Neuzeit zugewachsen, da wenigstens, wo sich die entsprechende Konfession in der Minderheit befand und da vor allem, wo der Staat repressiv auf Minderheiten einwirkte. Dass man die Gewissen nicht mit Gewalt zwingen dürfe, ist eine reformatorische Einsicht, die um das Jahr 1700 noch einmal durch den pietistischen Kirchenhistoriker Gottfried Arnold radikalisiert wurde: Er hat die Konstantinische Wende als etwas Negatives denunziert und damit das protestantische Geschichtsbild, auch das eines Jakob Burckhardt, nachhaltig geprägt: Konstantin hat das wahre Christentum ruiniert und die Kirche durch das Bündnis mit der politischen Macht verdorben. Das ist auch heute noch weithin populär, will mir scheinen. Ob es hilfreich ist, aus theologischer und kirchlicher Sicht das Verhältnis zum modernen Staat zu beschreiben, scheint mir zweifelhaft.

---

14 Rudolf Smend: Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 1 (1951), S. 4-14 (Zitate: S. 10, 13).

15 FAZ 26. 10. 2009, S. 10.

## **Literatur:**

Kurt Aland: Das konstantinische Zeitalter, in: (ders.) Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, S. 165-201

Wilhelm Kahle: Über den Begriff „Ende des Konstantinischen Zeitalters“, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 17 (1965), S. 206-234

Raffaele Farina: La „Fine dell’Epoca Costantiniana“, in: Saeculum 30 (1968), S. 523-547

Wilhelm Schneemelcher: Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort, in: (ders.) Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch, Tübingen 1991, S. 32-50 (zuerst erschienen 1974)

Christoph Marksches: Wann endet das ‘Konstantinische Zeitalter’?, in: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum 70. Geburtstag, Berlin 1997, S. 157-188

Adolf Martin Ritter: Nachgedanken, besonders zu den Begriffen „Konstantinische Wende“ und „Konstantinisches Zeitalter“, in: Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtstags von Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, hg. von Angelika Dörfler-Dierken, Mandelbachtal 2001, S. 221-233



# **„Begrenztes politisches Mandat der Kirche“ in wechselnden Kontexten**

Professor Dr. Matthias Petzoldt, Leipzig

Wenn systematisch-theologisch über das Verhältnis von Staat und Kirche nachgedacht werden soll, greife ich auf eine Formel zurück, die in den letzten Jahren der DDR-Zeit aufgekommen ist: „Begrenztes politisches Mandat der Kirche“.

Mit diesem Rückbezug möchte ich zum einen erinnern. Wir schauen in diesen Tagen auf die friedliche Revolution vor zwanzig Jahren zurück. In Leipzig haben wir besonders die Initiativen vor Augen, die aus der Nikolaikirche gekommen sind. Wir sollten dabei aber auch an die theologischen Impulse denken, die aus kirchenleitenden Überlegungen hervorgingen. Mit meinen Ausführungen möchte ich das damalige theologische Nachdenken unter der Formel vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“ sowie die kirchlichen Initiativen und Aktivitäten im Rahmen dieses Konzepts würdigen. Das politische Handeln der Kirche in den letzten Jahren der DDR-Zeit ist nicht nur ein Taktieren und Lavieren gewesen, wie das rückblickend manchmal dargestellt wird. Bei allem Getriebenwerden durch die Ereignisse bemühte man sich um eine Orientierung an theologischen Grundsätzen, über die man vor sich selbst wie vor anderen deutlich Rechenschaft zu geben hatte. Würdigen – das ist die eine Absicht, wenn ich die genannte Formel in Erinnerung rufe. Das andere Ziel meines Beitrages besteht darin, darüber nachzudenken, welche Anregung heute von jenem Konzept ausgehen kann.

## I

Zunächst zum Rückblick auf die damaligen Lage. Das Leben in den evangelischen Kirchen in den letzten Jahren der DDR war davon gekennzeichnet gewesen, dass politisch engagierte Gruppen mit ihren Aktivitäten um Frieden, Menschenrechte und Ökologie immer deutlicher in die Öffentlichkeit traten. Der Staatsapparat mit seinem totalen ideologischen Machtanspruch fühlte sich durch diese Initiativen herausgefordert. Er versuchte, durch gezielte



Repressionen gegen die Gruppen und einzelne Mitglieder sowie durch Druck auf die Kirchenleitungen und die Kirchgemeinden diese Opposition auszuschalten. Das Verhältnis der Gemeinden und Kirchenleitungen ihrerseits zu den sozialetischen Gruppen war kritisch. Beargwöhnt wurde, dass mehrere Gruppen und viele ihrer Mitglieder am christlichen Glauben wie am kirchlichen Leben gar nicht interessiert wären und dass sie nur das schützende Dach der Kirche suchten, um von dort aus ihre politische Arbeit betreiben zu können. Auch war es die Sorge der Gemeinden und Kirchenleitungen, dass durch die Aktivitäten der Gruppen die eigentliche Verkündigungsaufgabe der Kirche überfremdet und damit zugleich die Konfrontation mit den staatlichen Stellen an sachfremden Punkten herausgefordert werde.

In dieser Situation brachte die Kirchenleitung der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens das Konzept vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“ in die Diskussion. Mit jener Formel hatte der sächsische Landesbischof Johannes Hempel 1986 auf der Herbstsynode der sächsischen Landeskirche<sup>1</sup> die Überlegungen öffentlich gemacht. Bischof und Kirchenleitung wollten damit zur Klärung der politischen Rolle der Kirche beitragen und den Gemeinden vor Ort Orientierungshilfe im Umgang mit den politisch alternativen Gruppen geben. Was ist mit der Formel gemeint?

Das Thesenpapier der Kirchenleitung spricht von dem „primären Auftrag der Kirche“ zur Verkündigung des Evangeliums von der Herrschaft Christi und des Baus seiner Gemeinde auf das Reich Gottes hin (S.2) sowie von dem weiteren Auftrag der Kirche, beim Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden, Umweltbewahrung und für Wahrheit „an der Erhaltung der Schöpfung gemäß den Geboten und Weisungen Gottes mitzuwirken“ (ebd.). „Wenn die Kirche durch ihr Reden oder Handeln politisch tätig wird, muß erkennbar sein, daß das mit ihrem primären Auftrag in Einklang steht.“ (ebd.)

Aus folgenden Gründen wird dieses Mandat für „begrenzt“ angesehen: einmal „im Blick auf den Inhalt, weil es sich auf die aus dem Auftrag ableitbaren, für die Kirche selber konsensfähigen Grundsätze beschränkt“; andermal „im Blick auf die Durchsetzbarkeit, weil die Kirche dafür kein Machtinstrumentarium hat und es auch um ihres Auftrages willen nicht anstreben will und darf“ (S.3). Ein dritter Grund wird in dem Papier nur beiläufig benannt: das stellvertretende – und insofern vorübergehende – Handeln der Kirche in Situationen, in denen die eigentlich verantwortlichen staatlichen Instanzen versagen. Gerade dieser Gesichtspunkt hat aber eine maßgebliche Rolle in

---

<sup>1</sup> Die Formulierungen von Johannes Hempel auf der sächsischen Herbstsynode 1986 finden sich im Kirchenleitungsbericht Teil III. Sie werden im Bericht der Kirchenleitung auf der Herbsttagung 1987 nochmals zitiert (4 Seiten). Abdruck des Berichtes der Kirchenleitung in: 22. Landessynode der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens. Informationen, Herbsttagung 1987. Dokumentation, 1.

der Praxis des politischen Mandates der Kirche gespielt. Das lässt sich an vielen öffentlichen Verlautbarungen kirchlicher Gremien ablesen.

Bei der Anwendung der Formel vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“ hatte anfänglich die Defensiv-Funktion im Vordergrund gestanden: nämlich zu klären, ob die Aktivitäten der Basis-Gruppen unter dem Dach der Kirche in Entsprechung zum kirchlichen Auftrag stünden und insofern geduldet und gar mitgetragen werden könnten. Doch ist die Bedeutung der Formel schnell gewachsen, nicht zuletzt durch den Druck und das Drängen der Gruppen auf die Institution Kirche. Der Grundgedanke dieser Formel eignete sich zur Selbstverständigung der im „Bund“ vereinigten evangelischen Kirchen über ihren politischen Auftrag.<sup>2</sup> Und sie konnte darin am Ende der DDR-Zeit das Vakuum ausfüllen, das die verbrauchte Formel von der „Kirche im Sozialismus“ hinterlassen hatte.

Der Widerspruch von staatlicher Seite war heftig. So kommentierte das Zentralorgan der FDJ, die „Junge Welt“, die Eisenacher Bundessynode im September 89 (15.-19.09.1989) mit der scharfen Bemerkung, „daß am Fuße der Wartburg [...] zielgerichtet eine Politik betrieben wurde, deren Kern die Verleugnung des eigentlichen kirchlichen Mandats und der Griff nach einem fremden ist: dem Staat als Ankläger, Wächter und Richter, als vermeintlich berufener Volkstribun zu begegnen.“

## II

Beim Blick auf die Traditionen theologischer Urteilsbildung, die hinter dem Konzept stehen, sind vor allem vier Stränge zu besehen.

Als erstes wären entsprechende Aspekte lutherischer Theologie zu nennen. Dieses Erbe liegt für eine lutherische Landeskirche wie der sächsischen nahe. Ausgerechnet an diesem Punkt hält der Traditionsbezug aber auch Probleme bereit. Von der Reformation an ist zwar im Luthertum klar, dass der einzelne Christ Verantwortung für das politische Leben trägt. Die Weltverantwortung ist geradezu als Berufung des Christen verstanden worden. Schwer tut sich dagegen die lutherische Tradition damit, der Kirche als Kirche einen politischen Auftrag zuzuerkennen.

Weniger ist dies für Martin Luther selbst ein Problem gewesen. Aus seiner Unterscheidung der beiden Regimente sieht er sehr wohl Aufgaben

---

2 Vgl. die Diskussion auf der V. Synode des Bundes der Evang. Kirchen in der DDR, 5. Tagung, 15.-19.09.1989 in Eisenach, epd-Dokumentation Nr. 43 /1989, bes. 7-28.

des geistlichen Regiments für das weltliche erwachsen.<sup>3</sup> So ist es für den Kirchenmann Luther selbst nur konsequent, sich mit politischen Ratschlägen wie auch Kritik zum Beispiel an die Landesfürsten zu wenden. Kirche handelt hierbei gerade nicht als weltliches Regiment.

Beide Regierweisen – weltliches und geistliches Regiment – werden in ihrer je eigenen Aufgabe ernst genommen. Das heißt unter anderem, dass die Reformation die Weltlichkeit des weltlichen Regiments zur Geltung bringt wie auch das geistliche Regiment von dem Mandat des weltlichen freihält. Die Kirche kann in dieser Welt nicht der Ort sein, an dem sich durch die Gnadenmittel Wort und Sakrament Rechtfertigung ereignet, wenn sie von den Aufgaben weltlicher Obrigkeit belastet und überfremdet wird. Dennoch ist sie damit nicht aus ihrer Verantwortung für die Welt und somit auch für das weltliche Regiment entlassen.

Schon in ihren Anfängen steht die Reformation allerdings vor der Notwendigkeit, mit immer präziseren Formulierungen der *confusio potestatum*, die Vermischung, gar die Konfusion der Regierweisen zu wehren, vor allem im damaligen Bischofsamt. So erklärt *Confessio Augustana* Art. XXVIII, 12-13: Die kirchliche Gewalt hat ihr eigenes Mandat, nämlich das Evangelium zu lehren und die Sakramente zu verwalten. Sie darf nicht in ein fremdes Amt einbrechen, sie darf nicht weltliche Herrschaft verleihen, nicht die Gesetze der Obrigkeit abschaffen, nicht vom gesetzmäßigen Gehorsam entbinden, sie darf nicht Urteile über irgendwelche bürgerliche Ordnungen oder Verträge verhindern, sie darf den Obrigkeiten keine Vorschriften machen über die Form des Staatswesens.<sup>4</sup>

Luthers Unterscheidung zwischen den zwei Reichen und zwei Regimenten verfestigt sich im neuzeitlichen Luthertum zur Zwei-Reiche-Lehre. Deren

---

3 „Das ist nu gesagt von den wercken und wundern, die dein son thut gegen die seelen, von sunden, tod und teuffel zu helffen. Über das thut er auch gegen der welt eitel grosse, mechtige werck, Nemlich, das er alle stende berichtet und unterweist, wie sie eusserlich jnn jhren ampten und stenden sich halten sollen, da mit sie für Gott recht thun, kan die betrubten trosten, rat geben, boese sachen schlichten, jrrige gewissen entrichten, fride helffen halten, suenen, vertragen und der werck on zal viel und teglich. Denn ein prediger bestetigt, sterckt und hilfft erhalten alle Oberkeit, allen zeitlichen friede, steuret den auffrischen, leret gehorsam, sitten, zucht und ehre, Unterricht Vater ampt, mutter ampt, kinder ampt, knecht ampt, und summa alle weltliche empter und stende. Dis sind wol die geringsten guten werck eines Pfarhers, noch sind sie so hoch und eddel, das sie noch nie keine Weisen unter allen Heiden erkant noch verstanden, viel weniger zuthun vermocht haben, auch noch nicht kein Jurist, kein hohe schule, stift noch kloster solche werck weis, und weder jm geistlichen noch weltlichen recht gelernt werden...“. So Martin Luther: Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle (1530), WA 30/II, 508-588, hier: 537,20-34; vgl. auch Wolfgang Huber: Kirche und Öffentlichkeit. München 21991, 444-452.

4 „*Ecclesiastica [potestas] suum mandatum habet evangelii docendi et sacramenta administrandi. Non irrumpat in alienum officium, non transferat regna mundi, non abroget leges magistratuum, non tollat legitimam oboedientiam, non impediat iudicia de ullis civilibus ordinationibus aut contractibus, non praescribat leges magistratibus de forma reipublicae constituenda*“ (BSLK, 122).

Wirkungsgeschichte<sup>5</sup> hält nicht nur fatale Abwege bereit wie zum Beispiel die Trennung zwischen Privat- und Amtsmoral oder die kirchliche und theologische Akzeptanz der Sakralisierung des Politischen in der Zeit des Nationalsozialismus. Sondern unter der Mitwirkung weiterer Einflüsse befördert diese Lehre auch die neuzeitliche Trennung von Staat und Kirche.

In der Folge der Unterscheidung der zwei Reiche und zwei Regimente verblasst allerdings das Bewusstsein für die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche als solcher sowohl innerkirchlich als auch theologisch. Man denke nur an die These von der Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche und ihre Breitenwirkung. Bis tief in die öffentliche Meinung hinein schwindet das Bewusstsein für die politische Verantwortung der Kirche. Umso bemerkenswerter ist es dann, dass gerade in einer lutherischen Landeskirche das Konzept des begrenzten politischen Mandates der Kirche entwickelt wurde.

Dass die evangelischen Kirchen in der DDR dieses Mandat als ihr eigenes erkannt und angenommen haben, lässt sich freilich nicht nur aus einer Weiterentwicklung der lutherischen Tradition oder einfach aus der politischen Konstellation heraus erklären, sondern verlangt, nach weiteren prägenden Traditionen zu suchen.

Ein zweiter Strang führt auf die Barmer Theologische Erklärung von 1934 zurück. Ausgehend von ihrer christozentrischen Grundlegung (1. These) sieht sie alle Bereiche des Lebens unter der Herrschaft Jesu Christi (2. These). Für die sozialetische Urteilsbildung folgert sie daraus auf eine politische Rolle der Kirche gegenüber dem Staat: nämlich diesen als göttliche Anordnung (nicht Ordnung) zur Sorge für Recht und Frieden zu akzeptieren, zugleich aber an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit zu erinnern. „Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt“ (5. These).

---

5 Auf die vielen Faktoren, welche in unterschiedlicher Weise auf diese Entwicklung Einfluss nehmen, so etwa die in der Reformation einsetzende Praxis des landesherrlichen Kirchenregiments, die mit der altprotestantischen Orthodoxie sich vollziehende Verschiebung vom regulativen zum konstruktiven Kirchenbegriff, die Veränderung in der Lehre vom kirchlichen Amt sowie der Funktionswandel, den Luthers Drei-Stände-Lehre in der Verwendung als eines innerkirchlichen Verfassungsgrundsatzes erfährt usw. usf., kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu z. B. Wolfgang Huber (Anm. 95), 60ff.

Dieser Erklärung gehen zwei ekklesiologische Thesen voraus, die ihrerseits Wesen und Funktion der Kirche und der kirchlichen Ämter aus der christozentrischen Grundlegung der ersten These ableiten, dabei die institutionelle Struktur von Kirche („mit ihrer Ordnung“) in ihrer Zeugnisfunktion betonen (3. These).

Auf dieser Basis entwickelt später Karl Barth in seiner konzeptionellen Entfaltung der Lehre von der Königsherrschaft Christi die These von der exemplarischen Existenz der Kirche. „Der rechte Staat muß in der rechten Kirche sein Urbild und Vorbild haben.“<sup>6</sup> Barth sieht hierin den „entscheidenden Beitrag der Christengemeinde im Aufbau der Bürgergemeinde“. Der für seine Überlegungen so wichtige Analogie-Gedanke soll allerdings nicht die Kirche zum Verkündigungsinhalt für die Bürgergemeinde werden lassen. Vielmehr besteht die politische Mitverantwortung der Christengemeinde darin, die Bürgergemeinde, mit der sie konzentrisch um Christus als den Mittelpunkt angeordnet ist, an dieses gemeinsame Zentrum zu erinnern oder überhaupt erst darauf hinzuweisen. Nur von diesem Zentrum her könne die Christengemeinde die Existenz des Staates als „ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes“ verstehen.

Beide Traditionsstränge, die Lehre von den zwei Reichen und zwei Regimenten sowie die Lehre von der Königsherrschaft Christi, wurden trotz aller gegenseitigen, von theologischen wie auch mit konfessionellen Kontroversen beladenen Kritik von den evangelischen Kirchen im Raum der DDR nicht als einander ausschließend beurteilt.<sup>7</sup>

Einen dritten Strang bildet die Bonhoeffer-Rezeption in der DDR. Vor allem von den Gefangenschaftsbriefen und den späten Entwürfen für eine Ethik mit der darin entwickelten Mandaten-Lehre<sup>8</sup> gingen Anstöße aus. Dietrich Bonhoeffer hatte die Dringlichkeit vor Augen geführt, dass in einer religionslos werdenden Zeit die Kirche sich als Kirche „für andere“ begreifen lernen muss: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. [...] Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den

---

6 Karl Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde (Kirche und Staat). Gladbeck 1946; dieses wie die folgenden Zitate aus Abschnitt 33.

7 Im Bereich des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR hatte die von EKU und VELK gebildete Lehrgesprächskommission ausdrücklich beide Lehrtraditionen als sich gegenseitig korrigierende und ergänzende „Modelle der Interpretation des Neuen Testaments für die aktuelle Auseinandersetzung um den rechten Gehorsam des Christen“ sowie als Hilfe „für die Entscheidungsfindung der Kirchen“ bezeichnet; vgl. Joachim Rogge und Helmut Zeddies (Hg.): Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin 1980, Ziffern 73 und 92.

8 Dietrich Bonhoeffer: Ethik (DBW 6), München 1992, 392-412.

Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, „für andere dazusein“.<sup>9</sup>

Bonhoeffers Gedanken befähigten die evangelische Theologie in der von einer atheistischen Ideologie beherrschten Gesellschaft in besonderer Weise zu einer Standortfindung für Glaube und Kirche. Deutlich zum Ausdruck kam dies in dem Selbstverständnis des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft<sup>10</sup>. Mit jener Definition sind Überlegungen grundgelegt worden, die die Kirche – und also nicht nur die einzelnen Christinnen und Christen – als ein sozialetisches Subjekt verstanden. Kirche wurde gerade als *communio sanctorum*<sup>11</sup> auch in ihrem politischen Auftrag begriffen.

Erwähnt sei schließlich ein vierter theologischer Kontext. Der Protestantismus in der DDR hatte wichtige Anstöße aus seiner Zugehörigkeit zur ökumenischen Bewegung erhalten. Die evangelischen Kirchen waren auf diese Weise in die vom Ökumenischen Rat der Kirchen wahrgenommenen Aufgaben der Weltverantwortung involviert. Umgekehrt speisten die evangelischen Kirchen in der DDR kräftige Impulse in die Ökumene ein durch die Arbeit im Rahmen des sog. Konziliaren Prozesses „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“.<sup>12</sup> So reifte auch in diesem Zusammenhang das Bewusstsein für das politische Mandat der Kirche vor Ort.

### III

Stellt man die Frage nach der Begründung des begrenzten politischen Mandates der Kirche, erhält man von den Thesen der Kirchenleitung selbst wenig Auskunft. Allerdings werden aus der Argumentation drei Begründungen deutlich.

1. Das politische Mandat ist nur gerechtfertigt als Ableitung aus dem primären Auftrag der Kirche.
2. „Zum Auftrag der Kirche gehört es auch, an der Erhaltung der Schöpfung gemäß den Geboten und Weisungen Gottes mitzuwirken“, konkretisiert

---

9 Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), Gütersloh 1998, 560.

10 Heinrich Rathke: Kirche für andere – Zeugnis und Dienst der Gemeinde, in: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR; hrsg. vom Sekretariat des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, 173-184. Vgl. auch Heino Falcke: Christus befreit – darum Kirche für andere, in: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II), hrsg. von Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1974, 213-232..

11 Dietrich Bonhoeffer: *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (DBW 1), Berlin 1987.

12 Vgl. Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden – Magdeburg – Dresden. Eine Dokumentation, hrsg. von Aktion Sühnezeichen, Friedensdienste, Berlin 1990.

an dem „Einsatz für“ Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Umwelt und Wahrheit (S.2).

3. Noch eine weitere Begründung nennt das Kirchenleitungspapier: „Aus alledem ergibt sich, daß die Kirche durchaus ein politisches Mandat hat, weil alles Reden und Handeln der Kirche öffentlich ist.“ Hier wird eine ekklesiologische Schlussfolgerung aus der soziologischen Einsicht gezogen, dass die Kirche schon als institutionelle Größe für die Meinungsbildung in der Gesellschaft von Gewicht ist.

#### IV

Eignete sich die Formel vom begrenzten politischen Mandat der Kirche, wie oben dargestellt, zur Selbstverständigung der im „Bund“ vereinigten evangelischen Kirchen über ihren politischen Auftrag, erhebt sich aber die Frage: Hatte diese Formel nur in den letzten Jahren der DDR-Zeit eine Bedeutung? So scheint es fast; denn um jenes Konzept ist es wieder still geworden.<sup>13</sup>

Wer sich über das weitgehende Schweigen wundert, bekommt, wenn er überhaupt eine Antwort darauf erhält, zu hören: Aber bitte, die Formel vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“ war lediglich eine Orientierungshilfe für die Situation der Kirche in den letzten Jahren der DDR gewesen. Inzwischen hat sich doch die politische Situation grundlegend geändert!

In der Tat hat sich die Situation geändert. Ich werde gleich darauf zu sprechen kommen.

Zunächst aber eine kurze Auseinandersetzung mit dem Argument „Die Situation hat sich doch grundlegend geändert“. Zwei Überlegungen dazu.

Zum Ersten: Die Situation hat sich geändert – dieses Argument kann nicht besagen, dass mit dem Wechsel der Situation die Überlegungen von einst erledigt seien.

Wer eine solche Auffassung vertritt, sieht die Sache so, als bestehe im politischen Lavieren und Taktieren, sozusagen im Durchwursteln der kirchlichen Praxis das Eigentliche, dem mit einer theologischen Formel nur ein theoretisches Mäntelchen umgehängt werden soll. So mag manchem die politische Praxis der Kirche vorkommen. Damals, in der DDR-Zeit, habe sich

<sup>13</sup> Lediglich zwei Aufsätze sind im Nachgang der Ereignisse zur Sache erschienen. Ulrich Kühn: „Begrenztes politisches Mandat“. Lutherische Akzente im Verständnis des Auftrags der Kirche in der Gesellschaft, in: Zeichen der Zeit 44 (1990), 97-103, und Matthias Petzoldt: „Begrenztes politisches Mandat der Kirche“, in: Berliner Theologische Zeitschrift 13 (1996), 36-59, wieder abgedruckt in: Ders., Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge, Leipzig 1998, 203-227.

die Kirche durch die Pressionen des Staates auf der einen Seite und durch die Forderungen der staatskritischen Basisgruppen auf der anderen Seite durchlaviert; und sie habe angesichts jenes Schlängelkurses mit der besagten Formel sich selbst ein gutes Gewissen verschafft und den staatlichen Stellen gegenüber eine Erklärungsbasis zu geben versucht. Heute, da es keinen staatlichen Druck auf die Kirche mehr gebe und die Kirche nichts mehr mit regierungskritischen Gruppen zu tun habe, müsse sie das gewonnene Terrain nutzen und sich so breit wie möglich in der Gesellschaft aufstellen. Die neue Situation verlange das. Auch dazu werde man schon irgendwie eine Formel finden, etwa: „Kirche in der Mitte der Gesellschaft“.

Meine Antwort darauf: Die Sicht, dass sich die evangelische Kirche(n) in den letzten DDR-Jahren nur durchgewurstelt habe(n), ist unzutreffend. Dass sie unzutreffend ist, dafür ist gerade das Konzept vom begrenzten politischen Mandat der Kirche ein beredtes Beispiel. Die Kirchgemeinden fühlten sich Mitte der achtziger Jahre in der DDR-Zeit hilflos angesichts der kritischen Basisgruppen, die unter das schützende Dach der Kirche drängten. Wie damit umgehen? Die sächsische Kirchleitung mit dem Landesbischof an der Spitze hat sich dieser Aufgabe angenommen und in beschriebener Weise das Konzept vom begrenzten politischen Mandat der Kirche entwickelt. Die Überlegungen haben Orientierung gegeben. Auf ihrer Basis haben die Kirchen ihren politischen Auftrag überdacht und ihn offensiv wahrgenommen. Nach anfänglicher institutioneller Zurückhaltung haben die Landeskirchen offensiv im Konziliaren Prozess „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ mitgewirkt. Und die Kirchengemeinden konnten auf der Grundlagen des Kirchenleitungspapiers mit klaren Vorstellungen auf die Basisgruppe zugehen und ihnen die Kircheräume öffnen etwa für ihre Mitwirkung an Friedensgebeten oder für das Drucken (Hektographieren) kritischer Blätter, wenn der Inhalt ihrer Arbeit sich mit dem deckte, was für die christlichen Gemeinden aus dem primären Auftrag als Ableitung für ihrer eigene politische Verantwortung hervorging. Und als im März 1990 die ersten demokratischen Wahlen in der DDR durchgeführt werden konnten, aus denen die erste demokratische Regierung hervorging, war für die vielen Kirchenvertreter, welche die runden Tische moderierten und damit die Basisdemokratie in jenen Monaten absicherten, ihr vorübergehendes politisches Mandat an ein Ende gekommen. Entweder zogen sie sich aus den politischen Aufgaben zurück und überließen diese den gewählten Mandatsträgern; oder sie wechselten ganz in politische Ämter über und gaben damit ihr geistliches Amt auf. Also: Der Situationsbezug eines theologischen Konzepts hat ein viel größeres Gewicht als jene Auffassung, die darin nur eine mehr oder weniger nachträgliche theologische Rechtfertigung für rein pragmatischem Lavieren und Agieren kirchlichen Handelns sieht.



Zum Zweiten: Wer meint, mit dem Argument „Mit der politischen Wende hat sich die Situation geändert“ habe sich die Formel vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“ erledigt, der hüte sich vor der Gefahr, dass er den theologischen Inhalt einer Konzeption aus der Situation ableite. Eine derartige Auffassung würde einen Ausverkauf der Theologie an den Zeitgeist darstellen. Wohl muss die Kirche ganz und gar in der Welt sein und sich mit ihrer Verkündigung auf die Problemstellungen der Situation um sie herum beziehen. Kirche muss eine Kirche in der Welt sein, aber sie ist nicht eine Kirche von der Welt. Das Evangelium, das sie verkündigt, bezieht sie gerade nicht von der Welt. Die Konzeption „begrenzt politisches Mandat der Kirche“ hat diese Einsicht geradewegs zu ihrem Prinzip erhoben. Die politischen Optionen der Kirche müssen sich als Ableitungen aus dem primären Auftrag bewähren. Von dort entnimmt die Kirche ihre Orientierung. Soweit sich aus solcher Ableitung dann konkrete politische Handlungen ergeben, die mit anderen Gruppierungen und ihren politischen Übereinstimmungen decken, können Kirche und andere Gruppierungen in der Praxis auch zusammengehen. Und wie das Evangelium zu verstehen und auszulegen ist und welche Strukturen die politische Verantwortung der Kirche annehmen kann, auch diese Fragen werden nicht opportunistisch nach dem Kalkül von Macht und Einfluss entschieden: ob man sich mehr an die momentanen Machthaber hält oder eher an die revolutionären Gruppen und Kräfte, welche an die Macht streben. Vielmehr werden solche Fragen kritisch unter der orientierenden Kraft der theologischen Tradition überdacht und entschieden. Dabei wird – wie zu sehen war – die lutherische Tradition nicht starr wiederholt, sondern sie wird kritisch-konstruktiv fortgeschrieben, am auffälligsten zu beobachten an der Einsicht darin, dass die Kirche als Institution ein sozialetisches Subjekt darstellt.

Also: Die Situation der Kirche hat sich mit der Herbstrevolution und der politischen Wende geändert – wenn dieses Argument nicht besagen kann, dass mit jenem Situationswechsel das Konzept vom begrenzten politischen Mandat der Kirche erledigt sei, stellt sich die Frage: Wie ist dann der Wechsel zu verstehen, und wie wirkt sich der Situationswechsel auf die politische Verantwortung der Kirche, auf ihr politisches Mandat aus?

## V

Zunächst zum Wandel der Situation. Eine weite Problemstellung ist hiermit angesprochen. Ich kann mich nur auf die Aspekte konzentrieren, welche die Frage nach der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche berühren.

Mit der sog. politischen Wende und der deutschen Einheit ist im Osten Deutschlands eine andere Gesellschaftsstruktur eingezogen: die pluralistische Gesellschaft. Diese ist in verschiedene Teilsysteme ausdifferenziert ist: Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Erziehung, auch Religion usw. Aus der Polarität von Staat und Kirche wurde eine Pluralität verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme. Sie fungieren mit ihren Organisationsstrukturen nach je eigenen Regeln, leben in solch hoch entwickelter Autonomie gesamtgesellschaftlich dennoch nicht nebeneinanderher, sondern wirken über ihre spezifischen Funktionen zusammen.

Diese systemtheoretische Einsicht<sup>14</sup> berührt unmittelbar das hier anstehende Problem. Wie schon angedeutet hatte dieser Wandel unmittelbare Auswirkungen auf das Verhältnis von Staat und Kirche sowie auf die Frage nach der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche.

In DDR-Zeiten war nicht nur von Seiten der SED-Diktatur das Gesellschaftsmodell vorpluralistisch gewesen, indem der Parteiapparat mit seinen staatlichen Machtorganen in alle Lebensbereiche hinein zu regieren suchte. Auch auf kirchlicher Seite war man mit den eigenen Denkmustern auf eine vorpluralistische Sichtweise festgelegt.<sup>15</sup>

Dass die gesellschaftliche Orientierung vom Staat allein ausgehe oder von dem Dual Staat Kirche – ganz gleich ob in einer Konfrontation zwischen Staat und Kirche oder in einer Allianz von Thron und Alter – das alles sind jahrhundertealte Denkmuster aus vorpluralistischen Zeiten.

Wenn ich dieses Fazit in aller Deutlichkeit ziehe, möge dies nicht falsch verstanden werden, als machte ich damit den Kirchenmitgliedern und der Theologie irgendeinen Vorwurf. Wir alle waren in diesem Denken verhaftet.<sup>16</sup> Die „Wende“ hat allerdings zum Umdenken gezwungen.

---

14 Vgl. z. B. Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984; Ders.: Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1982; Ders.: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 21992; vgl. Ders.: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1994; vgl. Ders.: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M. 2000.

15 Die Kirche (vor allem die evangelische Kirche) als am Ende einzig verbliebener staats- und ideologiefreier Raum wuchs in der DDR-Gesellschaft mehr und mehr in eine Oppositionsrolle zum Staat hinein; vgl. dazu Matthias Petzoldt: Kirchliche Orientierungsschwierigkeiten nach der Wende, in: Ders.: Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge. Leipzig 1998, 194-202.

16 Zur Erhellung dieser Konstellation mögen einige Beobachtungen dienen. Verunsichernd wirkte z. B. folgende paradoxe Erfahrung: Vor der Wende wurde der Kirche der Zugang zur Öffentlichkeit verwehrt. Doch je mehr der Staat versuchte, mit seiner Macht und seiner Ideologie alle Lebensbereiche zu beherrschen, erregte die Kirche um so mehr Aufmerksamkeit, wenn sie sich dennoch zu Lebensfragen und politischen Entwicklungen zu Wort meldete. Fielen solche Stellungnahmen auch noch so vorsichtig aus, wurden sie trotzdem in der Öffentlichkeit gehört. Die staatlichen Instanzen reagierten dementsprechend gereizt. Heute hingegen muss Kirche erleben, dass sie umso weniger Gehör für ihre Wortmeldungen und Verlautbarungen findet, je mehr sie Zugang zur Öffentlichkeit hat. Sich in diesem Umbruch zurechtzufinden fiel Repräsentanten und Repräsentantinnen der kirchlichen Institutionen im Osten Deutschlands schwer. Die Verunsicherung verstärkte sich noch durch die Angst, von gesellschaftlichen Bereichen wie Politik oder Wirtschaft vereinnahmt zu werden. In solcher Unsicherheit konnte es vorkommen, dass kirchliche Entscheidungen gelegentlich in emotional erregter Atmosphäre debattiert wurden, wie die Diskussionen um den Militärseelsorgevertrag zeigten.

Pluralismus – dieser Begriff steht nicht nur für den Bedeutungszuwachs des Individuums. Sondern er bringt zugleich auf den Punkt, dass institutionell es keine Mitte mehr für die Gesellschaft gibt: Weder der Staat noch die Kirche bilden eine solche Mitte. Das zu begreifen fällt manchen schwer, auch in Kirchen und Religionsgemeinschaften. Sie verstehen sich gern als Mitte der Gesellschaft und ziehen daraus hin und wieder politische Konsequenzen.

Für römisch-katholisches Denken liegt eine solche Sichtweise schon von ihrer Tradition her nahe. Der Katholizismus geht von einem Einheitsdenken aus. Die Deutung der Einheit obliegt dem obersten Lehramt. In dieser Autorität tritt es (verlängert durch das Bischofsamt vor Ort) auch den politischen Machthabern gegenüber.

Jedoch auch der Protestantismus hatte sich gesellschafts-kulturell in einem Mitte-Denken eingerichtet. Bis weit in die Neuzeit hinein hat er den Zusammenhang von weltlichem und geistlichem Regiment als ein Dual verstanden, in dem die Kirche neben dem Staat das Privileg der gesellschaftlichen Führerschaft genoss. Jahrhunderte lang wurde das Dual von Staat und Kirche als ein Miteinander erlebt und verstanden. Und wenn beide wirklich einmal gegeneinander gerieten, wurde aus dem Dual eine Polarität. Es blieb aber bei der vorpluralistische Orientierung an jenem Gesellschaftsmodell, das sich von einer Mitte her versteht.

Der Konzeption von der Königsherrschaft Christi, die aus der Konfrontation mit dem Nationalsozialismus heraus entwickelt worden war und die ein gesellschaftliches Denkmodell von der Herrschaft Christi über alle Lebensbereiche vor Augen hatte, wurden gelegentlich theokratische Züge vorgeworfen. Das Problem sei kurz am Beispiel der 2. These der Barmer Theologischen Erklärung erläutert. „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbaren Dienst an seinen Geschöpfen. – Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.“ Diese These will 1934 die religiöse Orientierung der Bekennenden Kirche wie der einzelnen Christen, die sich zu jener Zeit ihr angeschlossen haben, zum Ausdruck bringen: Für die einzelnen Christen wie für die Kirche kann es keine Bereiche geben, in den sie nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären. Kommentiert man diese Sichtweise aus dem Blickwinkel der Formel vom begrenzten politischen Mandat der Kirche und im Kontext der Bedingungen der ausdifferenzierten Gesellschaft, führt das zu der Schlussfolgerung: Es stellt eine überzeugende

Ableitung aus dem primären Auftrag dar, wenn sich Kirche und ihre einzelnen Christen auch für den politischen/gesellschaftlichen Auftrag zentral an Christus orientieren. Diese ihre Orientierung können Kirche und Christen aber nicht zum gesellschaftlichen Anspruch erheben und diesen gar in der Gesellschaft durchzusetzen suchen. In jener Hinsicht ist das politische/gesellschaftliche Mandat der Kirche begrenzt.

Wenn es vielen auf evangelischer Seite schwer fällt, den letztgenannten Schritt mitvollziehen, steht nicht selten im Hintergrund eine Verstehensblockade im Hinblick darauf, was vom Prozess der Säkularisierung zu halten ist. Ich kann dieses Problem jetzt nur exkursartig andeuten.

Weitverbreitet ist die Klage über Säkularisierung als Prozess des Abfallens von Kirche und Religion sowie als Beraubung der Kirche ihres geistigen Eigentums und ihres Vermögens. Solche pejorative Sicht ist tief im katholischen Denken verwurzelt. Der Protestantismus hingegen sollte sich seiner maßgeblichen Impulse für den Säkularisierungsprozess bewusst sein und diese sowohl offensiv vertreten als auch in die Gesellschaft einbringen.

Sicherlich gibt es manche Züge am Säkularisierungsprozess, die aus christlicher und damit auch aus protestantischer Sicht kritikwürdig sind. Maßgeblich sind aber der Ausgangsimpuls und die aus ihm hervorgegangenen Folgen. Der Ausgangsimpuls lag darin, das Weltliche in seiner Weltlichkeit ernst zu nehmen und wert zu schätzen. Eben diesen Grundgedanken hat die Reformation stark gemacht: angefangen bei der Umwidmung kirchlichen Eigentums (Ländereien, Immobilien usw.) in weltliche Nutzung. Oder bei der Säkularisierung geistlicher Fürstentümer (Ordensstaaten oder Bistümer) in weltliche Fürstentümer (Staaten). Noch vieles mehr wäre hier zu nennen.<sup>17</sup> Ich bleibe aber bei diesen wenigen Beispielen, weil hier schon die nachhaltige Folgeentwicklung des Säkularisierungsprozesses beginnt. Die Politik verselbstständigt sich gegenüber der Religion wie zugleich auch die Religion sich gegenüber der Politik verselbstständigt, getragen von dem Anliegen der Reformation, der *confusio potestatum*, der Konfusion der Regierweisen zu wehren. Weltliches, hier Politik, soll nicht von Geistlichem, nicht von Religiösem überlagert und verbrämt werden, und ebenso soll Religiöses nicht mit Politischem vermischt werden. Wenn in der Säkularisierung

---

17 So konstituiert sich Kirche nach Artikel VII der *Confessio Augustana* nicht wie aus röm.-kath. Sicht von der hierarchischen Struktur als göttlichem Recht her, sondern in der schriftgemäßen Verkündigung des Evangeliums und in dem entsprechenden Feiern der Sakramente. Daraus folgt, dass das kirchliche Amt nicht durch eine sakramentale Weihe (Bischofs- und Priesterweihe), sondern durch Berufung eingesetzt wird. Überhaupt wird kirchliches Recht nicht als göttliches Recht verstanden, sondern als menschliche Ordnung, die auch der Verwaltung durch die weltliche Obrigkeit überlassen werden konnte. Zu den Veränderungen im Sakramentsverständnis gehört zum Beispiel die Säkularisierung des katholischen Ehesakraments zu einem Verständnis von Ehe als „weltlich Ding“ (Luther). Vgl. Martin Heckel: Weltlichkeit und Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Probleme in der Reformation und im Konfessionellen Zeitalter, in: Bernd Moeller (Hg.): *Luther in der Neuzeit*, Gütersloh 1983, 34-54.

die Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem raumgreift, dann bleibt es aber nicht allein bei der Politik, die das Weltliche ausmacht. Zur Zeit der Reformation mag das freilich noch so gewesen sein. Mit der Verselbstständigung der Politik gegenüber der Religion kommen weitere gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozesse in Gang: Die Wirtschaft emanzipiert sich von der Religion wie auch zugleich von der Politik, und ebenso verselbstständigt sich die Religion gegenüber der Wirtschaft. Die Wissenschaft emanzipiert sich von der Religion und von der Politik, wie zugleich die Religion gegenüber der Wissenschaft. Gleiches wäre im Hinblick auf das Recht zu sagen. Was wir hiermit in den Blick kommt, ist die moderne Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme, deren gegenwärtig erlebter Pluralismus nur ein Durchgangsstadium dieser Entwicklung darstellt.

Abwegig ist es nun, den gesellschaftlichen Teilsystemen Gottlosigkeit vorzuwerfen, weil religiöse Fragen oder religiöse Praxis nicht in der Codierung ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Funktion verankert sind. Sie gehören auch nicht zu ihrem Aufgabenfeld. Die Aufgabe des Teilsystems Recht ist zwischen Recht und Unrecht zu entscheiden. Die Funktion des Teilsystems Wirtschaft ist, in der Knappheit der Güter die entsprechenden Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Die Aufgabe des Teilsystems Wissenschaft ist, im je fachspezifischen Zugriff auf Sektoren der Wirklichkeit die Hypothesen der Theorien auf wahr und falsch hin zu überprüfen<sup>18</sup> usw. usf. Die Pluralität der autonomen Teilsysteme ist darauf angelegt, dass zum Gesamtsystem der Gesellschaft auch das Teilsystem Religion hinzugehört, welches die religiöse Funktion in die Gesellschaft einbringt.

Um bei diesem Problem noch mal auf die 2. Barmer These zurückzukommen. Die moderne pluralistische Gesellschaft der ausdifferenzierten Teilsysteme ist darauf ausgerichtet, dass die Religion – hier im christlichen Kulturraum – in der organisierten Form der christlichen Kirchen ihre Orientierung einbringt. Das heißt: Menschen in ihrer familiären oder beruflichen Rolle oder auch mit ihren ehrenamtlichen Verpflichtungen usw. leben aus der Gewissheit, dass alle Lebensbereiche unter der Herrschaft Christi stehen. Aus dieser religiösen Funktion kann aber die Religion keinen gesellschaftlichen Status ableiten, als müsste nun die Kirche in einer Hierarchie der Teilsysteme ganz oben oder im Zentrum stehen. Eine gesellschaftliche Erwartung von solcher Art fällt wieder in vorpluralistische Denkweise zurück.

---

14 Vgl. z. B. Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984; Ders.: Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1982; Ders.: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 21992; vgl. Ders.: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1994; vgl. Ders.: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M. 2000.

Wie zu sehen war, ist das Konzept vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“ noch von vorpluralistischer Denkweise gekennzeichnet. Wenn nun nach der Tragfähigkeit dieses Konzepts für den Kontext einer pluralistischen Gesellschaft gefragt wird, wie müssten sich da die Überlegungen auf die neue Situation einstellen?

## VI

Soweit das gesellschaftliche Mandat der Kirche in öffentlichen Stellungnahmen Ausdruck findet – von der gottesdienstlichen Predigt über das Zeitungsinterview bis zur Denkschrift – sind die Adressaten nicht mehr wie in der DDR allein der Staat, sondern die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Partner und Institutionen.

Konsequenterweise sollte dann auch nicht mehr vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“ die Rede sein, weil mit solcher Begrifflichkeit wieder nur das vorpluralistische Dual Politik – Religion bzw. Staat und Kirche angesprochen wird. Besser redet man dann vom „begrenzten gesellschaftlichen Mandat der Kirche“ im Hinblick auf die je unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilsysteme, in denen das abgeleitete Mandat der Kirche über ihren ethischen Auftrag ins Spiel kommt.

Das heißt: Die Kirche richtet ihre wirtschafts- und sozialetischen Initiativen an Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften, auch an konkrete Unternehmen (an große wie auch an kleine in einer Ortsgemeinde) und an Banken, freilich auch an Parlamente als Gesetzgeber, an politische Entscheidungsträgerinnen und -träger in der Exekutive und an Parteien, und mit ebensolcher Selbstverständlichkeit an Bund, Länder und Gemeinden als Arbeitgeber des öffentlichen Dienstes usw.

Die globale Ausübung des wirtschafts- und sozialetischen Mandats der Kirche ist durch entsprechende Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen wie auf römisch-katholischer Seite durch Sozial-Enzykliken des päpstlichen Lehramtes schon lange keine Neuigkeit mehr. Natürlich kann und darf sich Kirche mit solcher gesellschaftlichen Verantwortung nicht übernehmen. Ihre Mittel, ihre Möglichkeiten und ihre sachliche Kompetenz sind begrenzt. Aber genau das wird mit dem Stichwort von der Begrenztheit des Mandats der Kirche auch zum Ausdruck gebracht. Das heißt, es sind in der Sache die ethischen Fragen, die sie an diesen Stellen einzubringen hat: etwa die ethischen Defizite auf den wirtschaftlichen und sozialpolitischen Entscheidungsfeldern anzusprechen und den Fachleuten in der Wirtschaft wie den demokratisch gewählten Mandatsträgerinnen und -träger in der

Politik den Blick für ihre jeweilige Verantwortung zu schärfen. Ebenso muss in diesem Zusammenhang an den anderen Gesichtspunkt des „begrenzten Mandats“ erinnert werden, dass nämlich die Kirchen und ihre Vertreterinnen und Vertreter auf den genannten Problemfeldern höchstens stellvertretend – und das heißt: nur punktuell – einspringen können, wenn die zuständigen gesellschaftlichen Kräfte und Institutionen ihren diesbezüglichen Aufgaben nicht gerecht werden.

Ein Beispiel für die Wahrnehmung des gesellschaftlichen Mandats der Kirche auf dem wirtschaftlichen und sozialen Problemfeld war in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die durch die evangelische und katholische Kirche gemeinsam ausgelöste Diskussion zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eine Initiative in eine Situation hinein, als die für die Wirtschaft und für die Sozialpolitik zuständigen Instanzen unfähig geworden waren, miteinander noch die bestehenden Konflikte in einen konstruktiven Diskurs zu bringen.

Die Wirtschaft wird auch weiterhin ein Problemfeld darstellen, auf dem die Verantwortung des begrenzten gesellschaftlichen Mandats der Kirche gebraucht wird. Je mehr die Wirtschaft mit ihrer Logik die pluralistische Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme unterläuft und in die Denkweisen der anderen Teilsysteme einsickert, und je weniger die Teilsysteme Politik und Recht in der Lage sind, der schleichenden ökonomischen Kolonialisierung der Lebenswelt entgegenzutreten, umso mehr wird das begrenzte gesellschaftliche Mandat der Kirche von Nöten sein, vorübergehend in die Bresche der versagenden zuständigen Instanzen einzuspringen und jener Aushebelung des pluralistischen Gleichgewichts durch ethische Mobilisierung der Gesellschaft Widerstand zu leisten. Die Kirche hat das Mandat dazu in Ableitung aus ihrem Primärauftrag. Aus den Orientierungskordinaten des Evangeliums heraus hat sie die Wirtschaft ethisch in ihre dienende Funktion zu weisen. Denn die Menschen sind nicht für die Wirtschaft da, sondern die Wirtschaft für die Menschen. Zur Ausübung eines solchen wirtschaftsethischen Mandats muss aber die Kirche selbst als gesellschaftliches Teilsystem glaubwürdig sein. Diese Glaubwürdigkeit sehe ich gegenwärtig nicht gegeben. Soweit die Kirche selbst als wirtschaftliches Unternehmen auftritt – etwa in der Diakonie –, hat sie sich betriebswirtschaftlich ganz dem Wettbewerb am Gesundheitsmarkt ausgeliefert. „Diakonie“ droht zu einem Marketing-Etikett zu werden, dem der spezifische Inhalt verloren geht. Und die verfasste Kirche selbst, als die Institution, die sich an dem Primärauftrag konstituiert<sup>19</sup>, zeigt gegenwärtig

---

19 Kirche ist nach dem VII. Artikel der Confessio Augustana „die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden“; „congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“ (BSLK, 61).

mit ihren Zukunftsüberlegungen<sup>20</sup>, dass sie sich ganz dem wirtschaftlichen Marktdenken ausliefert. Statt der ökonomischen Kolonialisierung der Lebenswelt entgegenzutreten, trägt die Kirche mit Selbstanpassung an diesen Zeitgeist dazu bei, dass das Teilgebiet Wirtschaft die moderne Ausdifferenzierung in der Gesellschaft aushebelt. Auf diese Weise verliert die Kirche die Kompetenz zu ihrem gesellschaftlichen Mandat.

## VII

Die letzten Überlegungen richten sich auf die Frage: Wie kann das gesellschaftliche Mandat der Kirche unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus in der Praxis Gestalt annehmen?

Die genannten Beispiele vermitteln bereits einen Eindruck davon, wie unterschiedlich die Ausübung des gesellschaftlichen Mandats der Kirche aussehen kann. Die Praxis reicht von den schon genannten öffentlichen Stellungnahmen, über die Befähigung zur Urteilsbildung (etwa in den Medien oder im Unterricht) über die Moderationsfunktion (bei Diskussionsforen wie Entscheidungsgremien) bis zu umfassenden karitativen Projekten und gezielten, punktuellen Aktionen, die in alle gesellschaftlichen Teilsysteme hineinreichen können. Es wäre unsinnig, das Spektrum der Praxisvielfalt des gesellschaftlichen Mandats der Kirche auch nur annähernd beschreiben zu wollen. Das Mandat konkretisiert sich in den Situationen, in denen die Kirche durch ihre gesellschaftliche Verflochtenheit zur Verantwortung herausgefordert wird.

Auch die Frage danach, wer die Kirche in der Ausübung ihres gesellschaftlichen Mandats repräsentiert, lässt sich an Beispielen prinzipiell beantworten. Es sind nicht nur die ordinierten Amtsträgerinnen und Amtsträger, sondern ebenso alle weiteren kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wie auch die sog. Laien – von den Kirchvorsteherinnen und Kirchvorstehern bis zu den Synodalen, von den Mitwirkenden in einer Projektgruppe bis zu den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einer kirchlichen Kommission. Ausschlaggebend ist stets der Gesichtspunkt der Repräsentanz der Kirche in der Gesellschaft. Dabei werden mit zunehmender Nähe zur Gemeindebasis und ihren Gruppen die Kriterien von Wahl und Berufung fließend. Je mehr die Kirchen einem Minorisierungsprozess unterliegen, wird gar das einzelne Gemeindeglied die Erfahrung machen, dass es in seinem gesellschaftlichen Handeln wie Unterlassen von der nichtchristlichen Umwelt als Repräsentantin ihrer bzw. Repräsentant seiner Kirche angesehen wird und nicht nur als christliche Bürgerin bzw. christlicher Bürger. Es erfordert einen Lernprozess,

---

20 Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD. Frankfurt/M. 2006 (epd-Dokumentation; 2006,29).



diese Rolle anzunehmen und sich zugleich von einer solchen Erwartung nicht überfordern zu lassen.

Repräsentiert wird die Kirche in ihrem gesellschaftlichen Mandat schließlich durch ihre eigene institutionelle Struktur. Es ist wichtig, dass das soziologische Wissen um die gesellschaftliche Wirkung der Institution als solcher für die theologische Reflexion und bei der kirchlichen Ausübung des gesellschaftlichen Mandats immer präsent ist. Dennoch muss darüber hinaus an der kirchlichen Ordnung die Ableitung ihres gesellschaftlichen Einflusses aus dem Primärauftrag der Kirche erkennbar bleiben.

## VIII

Hatten die Überlegungen zur Formel vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“ zunächst in die letzten Jahre der DDR-Zeit zurückgeführt, um zu sehen, wie damals die evangelische Kirche ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrnahm, so haben die folgenden Überlegungen zum Nachdenken über die Frage geführt, wie die Orientierungskraft jener Konzeption unter den neuen Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft noch tragfähig ist.

Es kann – so ist hoffentlich deutlich geworden – beim gesellschaftlichen Mandat der Kirche nicht um eine anachronistische Zurückholung des Politischen unter die soziale Kontrolle organisierter Religion – sprich: Kirche – gehen.<sup>21</sup> Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in ihre Teilsysteme ist ein Ergebnis neuzeitlicher Entwicklung, genauer: des Säkularisierungsprozesses. Dieser Prozess ist nicht nur einfach hinzunehmen. Sondern er ist vielmehr vom christlichen Glauben und besonders von den protestantischen Kirchen befördert worden. Deshalb gilt es, diese Entwicklung fortzuführen.

Dass sich Kirche als ein selbständiges Teilsystem neben anderen autopoetischen Subsystemen versteht, heißt nicht, sich als Kirche auf den Bereich der Innerlichkeit zurückzuziehen und die anderen Wirklichkeitsbereiche wie etwa den der Politik oder der Wirtschaft usw. einer angeblichen Eigengesetzlichkeit zu überlassen. Solch eine Auffassung widerspricht nicht nur dem, was Politik und Wirtschaft sind. Sie widerspricht auch dem Evangelium, dessen Verkündigung den primären Auftrag der Kirche ausmacht. Dieses Evangelium ist die Botschaft von der in Christus schon angebrochenen Herrschaft Gottes in der Welt, die die grundlegende Annahme der Welt begründet, die aber zugleich grundsätzlich die konstruktive Infragestellung und insofern auch

21 Howard Becker: Säkularisationsprozesse. Idealtypologische Analyse mit besonderer Berücksichtigung der durch Bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderung, in: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 10 (1932), 283-294, definiert Säkularisierung als „die Abnahme der Bedeutung organisierter Religion als eines Mittels sozialer Kontrolle“ (283).

die Veränderungsbedürftigkeit der weltlichen Strukturen in den Blick nimmt. Indem Kirche in ihrer Verkündigung und Theologie alles Vorletzte vom Letzten her grundsätzlich hinterfragt, hält sie auch die gesellschaftlichen Strukturen für die Menschen offen, lässt politische Ordnungen wie auch die Gesetze des Marktes nicht als Schöpfungsordnungen gelten, so dass diese in ihrer Vorgegebenheit und angeblichen Eigengesetzlichkeit nicht kritiklos hingenommen werden müssen. Dass die Welt (so auch Politik und Wirtschaft) strukturiert und strukturierungsbedürftig ist, ist der Kirche vom Evangelium her nicht gleichgültig. Vielmehr ist Kirche immer mit auf der Suche nach den – nach menschlicher Einsicht – je besseren Strukturen und Institutionen und danach, dass dieselben ihre Funktion erfüllen.



# **Privilegierte Partnerschaft zwischen Staat und Kirche: Auslauf- oder Zukunftsmodell?**

Professor Dr. Peter Zimmerling, Leipzig

Angesichts der Situation der derzeitigen Volkskirche als einer Institution im Übergang ist die Fortentwicklung ihres Selbstverständnisses und ihrer institutionellen Gestalt unerlässlich. Wie kann dies geschehen, ohne die bisherige privilegierte Partnerschaft zwischen Staat und Kirche aufzugeben? Zu skizzieren, in welche Richtung die Kirche sich dazu entwickeln sollte, ist das Ziel der folgenden Überlegungen.

## **1. Ausgangspunkt: Minderheitenkirche mit volkskirchlichen Strukturen**

Vor allem für die östlichen Bundesländer gilt: Die Kirche muss sich mit der Situation auseinandersetzen, zwar weiterhin volkskirchliche Strukturen zu besitzen, aber in der Gesellschaft nicht mehr als eine qualifizierte Minderheit zu sein. Einerseits stellt die ev. Kirche bereits heute bloß eine gesellschaftliche Machtgruppe unter anderen dar – und noch dazu keine politisch wirklich bedeutsame. Dass das nicht nur für die neuen Bundesländer, sondern für Gesamtdeutschland gilt, zeigte sich spätestens an der Auseinandersetzung um die Abschaffung des Buß- und Bettags. Wolfgang Huber schreibt: „Der Vorgang zeigt, dass es heute für die Politik ungefährlicher ist, sich mit den Kirchen anzulegen als mit den Arbeitgeberverbänden und den Gewerkschaften. Denn der kirchliche Feiertag war ein Bauernopfer, um mit den Arbeitgeberverbänden und den Gewerkschaften eine Verständigung über die Pflegeversicherung zu erreichen.“

Andererseits darf auch die Wirkung der volkskirchlichen Strukturen nicht unterschätzt werden. Das lässt sich besonders deutlich an Leipzig zeigen. Leipzig ist – obwohl es nur etwa 12 Prozent evangelische Kirchenmitglieder hat – weiterhin eine protestantisch geprägte Stadt. Das wird an der Bedeutung der Kirchengebäude für das Stadtbild – sowohl in der Innenstadt als auch in den übrigen Stadtteilen – sichtbar. Katholischen Freunden fiel bei ihrem ersten Besuch auf, dass Leipzig wohl die einzige deutsche Großstadt ist, die

keine katholische Kirche im Zentrum besitzt. Dazu kommt die Bedeutung, die die evangelische Kirche für das kulturelle Leben hat: Hier ist etwa an die weltweite Ausstrahlung des Thomanerchors und die jährlichen Bachwochen zu denken, aber auch an die Aufführungen des Weihnachtsoratoriums in vielen Leipziger Kirchengemeinden während der Adventszeit, die keineswegs bloß von Kirchenmitgliedern besucht werden. Dazu kommt der Einfluss der ev. Kirche auf die Bildung, wie er zum Beispiel am nach der Wende entstandenen Ev. Schulzentrum sichtbar wird. Deren früherer Leiter ist mittlerweile Oberbürgermeister der Stadt geworden. Auch die Vielfalt der diakonischen Einrichtungen der ev. Kirche einschließlich des Großstadt-CVJM hängt mit den weiterhin existierenden volkskirchlichen Strukturen zusammen.

Letztlich waren diese auch dafür verantwortlich, dass die ev. Kirche am Ende der DDR-Zeit eine wesentliche Rolle im Rahmen der friedlichen Revolution spielen konnte. Die Kirche verfügte als einzige Institution über Räumlichkeiten, die der Staat nicht kontrollieren konnte, und genoss in weiten Teilen der Bevölkerung großes Vertrauen. Deswegen konnte sie die Friedensgebete veranstalten und gesellschaftskritischen Gruppen in ihren Räumen Versammlungsfreiheit gewähren. Daraus erwuchsen die großen Demonstrationen in der Öffentlichkeit, die zur Wende führten.

Die Minderheitensituation bei gleichzeitigen volkskirchlichen Strukturen ist ein wichtiges Charakteristikum zur Beschreibung der gegenwärtigen Lage der Landeskirchen, das beim Nachdenken über die zukünftige Gestalt der Kirche berücksichtigt werden muss. Es macht unübersehbar deutlich, dass die Kirche sich in einer Situation des Übergangs befindet, also an Veränderungen nicht vorbeikommt – mit allen Verunsicherungen und Abwehrmechanismen, die sich bei Veränderungen automatisch einstellen, aber auch mit allen damit gleichzeitig gegebenen Chancen und Entwicklungsmöglichkeiten für Neues.

## **2. Fortschreitende Entinstitutionalisierung und Entkirchlichung**

Verschiedene Ursachen, vor allem aber starke Individualisierungsschübe haben in den letzten Jahrzehnten zu einem Verlust der Bindekraft von Institutionen in unserer Gesellschaft geführt. Institutionen werden von vielen Menschen heute kritisch gesehen bzw. sogar abgelehnt. Die Zurückdrängung des Ansehens und der Macht von Großinstitutionen ist besonders deutlich zu beobachten im Hinblick auf den Staat. Sie wird zum Beispiel sichtbar an einer zunehmenden Entfremdung zwischen den Repräsentanten des Staates, den Politikern, und den von ihnen Repräsentierten, dem Volk. Da die Kirche sich jedoch seit Kaiser Konstantin bald 1700 Jahre lang in Europa als staatsanaloge Institution verstand und nach dem Staat noch immer die

größte gesellschaftliche Institution darstellt, wird sie in den Bedeutungs- und Machtverlust des Staates mit hineingezogen. Das muss keine Katastrophe für die Kirche sein, sondern kann eine Chance bedeuten. Das allerdings nur unter der Bedingung, dass es der Kirche gelingt, sich in ihrem Verhältnis zum Staat neu zu positionieren. Die Kirche muss dazu ihr seitheriges Selbstverständnis, sich aus dem Gegenüber zum Staat heraus zu definieren, und die damit verbundene Staatsanalogie in Verfassung und Verwaltungsstruktur überwinden. Vor allem muss sie lernen, sich neu als intermediäre Institution der Zivilgesellschaft zu verstehen. Dazu im Einzelnen gleich mehr unter Punkt 4.

Gefährlicher ist folgende Entwicklung: Mit der Entinstitutionalisierung und Entkirchlichung ist meist die Privatisierung der Religion verbunden. Das Religiöse wird zunehmend in Nischen und „Randzonen der Gesellschaft“ abgedrängt. Dadurch wird der christliche Glaube auf eine Angelegenheit der Innerlichkeit, des Herzens, des religiösen Bewusstseins reduziert. Der Glaube verkommt zur Privatsache ohne öffentliche, d.h. diakonische und sozialetische Relevanz. Gleichzeitig ließ sich in den vergangenen Jahren folgende Entwicklung beobachten: Die innerevangelische Pluralisierung der Frömmigkeitskultur führte immer wieder zu Gemeindeneugründungen, die sich fast ausschließlich auf Fragen der Selbstorganisation und der Pflege der Spiritualität konzentrierten. Damit ist ein schwerwiegendes Problem verbunden: Ein institutionell, d.h. rechtlich und finanziell weiter zersplitternder Protestantismus verurteilt sich selbst zur gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit. Das gilt nicht nur in diakonischer und sozialetischer Hinsicht, sondern gilt ebenso für seine missionarische Präsenz in der Gesellschaft und für seine Rolle als Gegengewicht zu einer immer attraktiveren Erlebnisreligion nichtchristlicher Prägung.

Bei aller Kritik an Gemeindeneugründungen durch Trennung von der Landeskirche darf allerdings nicht vergessen werden, dass in den Großkirchen über dem gesellschaftlichen Engagement jahrzehntelang Fragen der Spiritualität in sträflicher Weise vernachlässigt wurden. Wolfgang Huber konstatierte zu Recht in diesem Zusammenhang die Selbstsäkularisierung der evangelischen Kirche. Bis in die Kerngemeinden hinein haben viele Kirchenmitglieder keinen persönlichen Bezug zu den Grundlagen des Glaubens. Für den Gemeindeaufbau heißt das, dass es zunächst einmal darum geht, engagierte Kirchenmitglieder mit den Inhalten des Evangeliums vertraut zu machen.

### **3. „Kirche auf dem Markt“ (Peter L. Berger): Von der Mitgliedschaft durch Geburt zur Freiwilligkeitskirche**

Die selbstverständliche, unreflektierte Kirchenzugehörigkeit geht – auch im Westen – kontinuierlich zurück und verwandelt sich – wenn es gut läuft – mehr und mehr in eine Sache der bewussten Entscheidung. Wurden früher – aufgrund gesellschaftlicher Tradition – fast alle Neugeborenen getauft, sind es heute nur noch die (meisten) Kinder der Kirchenmitglieder. Die abnehmende gesellschaftliche Selbstverständlichkeit der Kirchenzugehörigkeit führt automatisch zum Rückgang bzw. sogar zum Abbruch gesellschaftlich gestützter Kirchlichkeit. Eine erste, nicht zu unterschätzende Konsequenz ist die abnehmende gesellschaftliche Plausibilität des christlichen Glaubens und seines Welterklärungsansatzes. In den östlichen Bundesländern gilt der christliche Glaube bei vielen als unwissenschaftlich und die Lebensgestaltung ohne Kirche als „anständig“. Mit dem Ende der gesellschaftlichen Stützfunktion verbunden sind seit einigen Jahrzehnten zweitens auffällige Abbrüche der christlichen Traditionsvermittlung auch bei Kirchenmitgliedern. Wurden früher die Grundbestände des Glaubens – Vaterunser, Glaubensbekenntnis, Psalmen, Choräle – überwiegend in den Familien eingeübt und weitergegeben, fällt heute diese Weitergabe der christlichen Tradition weithin aus.

Indem die Selbstverständlichkeit der Kirchenzugehörigkeit zu Ende geht, nähern wir uns der Situation, in der die Urchristenheit und die Alte Kirche ihren Glauben gelebt haben. Der amerikanische Soziologe Peter L. Berger analysiert die Situation der Kirche in Deutschland heute als „Kirche auf dem Markt“. Der langsame, aber stetige Übergang der Mitgliedschaft in der Volkskirche zu freikirchlichen Konstitutionsbedingungen hat mindestens vier gravierende Konsequenzen für die Kirche.

1. Mit der zurückgehenden gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit der Kirchenzugehörigkeit wird das Moment der Freiwilligkeit und Überzeugung im Hinblick auf den christlichen Glauben gestärkt. Wie die Situation des heutigen amerikanischen Kirchentums zeigt, muss das der Gemeinde Jesu Christi nicht unbedingt schaden. In den USA wird der christliche Glaube seit ihrer Gründung durch die Pilgerväter im 17. Jahrhundert mit dem Gedanken der Freiheit konnotiert. Das Motiv der Pilgerväter, nach Amerika auszuwandern – alles Angehörige von staatlich und kirchlich verfolgten Freikirchen –, bestand ja darin, dass sie ihren Glauben auf dem neuen Kontinent in Freiheit leben wollten. In Deutschland wird das Christentum im Gegensatz dazu häufig bis zum heutigen Tag mit Obrigkeit und Bevormundung verbunden. Für die Zukunft der Kirche ist entscheidend, ob sie plausibel zu machen vermag, dass Glaube und damit auch Kirche selbst im gesellschaftlichen Bewusstsein mit Freiheit verbunden werden. Einen wichtigen Schritt in diese Richtung

geht die EKD, wenn sie ihr Impulspapier von 2006 mit „Kirche der Freiheit“ getitelt hat.

2. Indem die Gesellschaft mehr und mehr ihre kirchliche „Zubringerfunktion“ verliert, ist stattdessen eine verstärkte „Zuträgerschaft“ von Seiten der Pfarrer und Pfarrerrinnen und der übrigen haupt- und nebenamtlichen Gemeindemitarbeiter, ja von Seiten der Gemeindeglieder insgesamt verlangt. Es geht angesichts dieser Situation darum, die lange vernachlässigte missionarische Kompetenz des Pfarrberufs, ja die missionarische Dimension von Christsein überhaupt wieder zu entdecken. Die Sache der Mission ist Angelegenheit der Gesamtkirche und nicht bloß einzelner Gruppen in ihr! Eberhard Jüngel sprach auf der EKD-Synode in Leipzig 1999 von Mission als dem Herzschlag der Kirche. Je nach der konkreten Situation vor Ort wird dieses missionarische Engagement sehr unterschiedlich aussehen können und müssen. Das Wie dieses Engagements kann und soll diskutiert werden, das Dass jedoch nicht.

3. Auch der innerkirchliche Traditionsabbruch stellt eine Herausforderung für die zukünftige Gestalt der Kirche dar. Dadurch dass die Basics des Glaubens weithin nicht mehr in den Familien weitergegeben werden, gewinnen Kinderarbeit, Religions- und Konfirmandenunterricht, Jugend- und Elternarbeit an Bedeutung, und zwar vor allem was ihre gemeindepädagogische, d.h. ihre katechetische und spirituelle Dimension betrifft. Gerade Pfarrerrinnen und Pfarrer sind neben Gemeindepädagogen und Katechetinnen als theologisch und pädagogisch Ausgebildete herausgefordert, den Bildungsauftrag der Kirche neu zu entdecken und im Rahmen ihrer Tätigkeit der Einübung in den christlichen Glauben Priorität einzuräumen.

4. Ein wesentlicher Aspekt des reformatorischen Gemeindeverständnisses stellte die Entdeckung des sog. allgemeinen Priestertums im NT dar. Leider blieb schon in der Reformationszeit die praktische Umsetzung dieser Erkenntnis in den Anfängen stecken. Die heutige Situation abnehmender Kirchlichkeit könnte die Chance bieten, dass sich an dieser Stelle etwas ändert. Die Stärkung des Moments der Partizipation und Mündigkeit der Gemeindeglieder würde zu einem Umbau der Volkskirche in Richtung Gemeindekirche führen. Dabei sind Volkskirche und Gemeindekirche nicht im Sinne einer sich ausschließenden Alternative zu verstehen. Eine solche Position übersieht, „dass die Volkskirche Basis und Chance dafür bietet, die Verkündigung zu möglichst vielen Menschen zu bringen.“

Auf dem Weg zum Umbau volksskirchlicher Strukturen in Richtung auf Gemeindekirche müssen sich Pfarrer und Pfarrerrinnen in Zukunft mehr und mehr als Mentoren verstehen, die in einer Reihe von Bereichen der



Gemeindearbeit nicht selber tätig werden, sondern stattdessen mündige Laien dazu instand setzen und begleiten, die Dinge zu tun. Um ein kirchliches Handlungsfeld herauszugreifen: Im Hinblick auf die Seelsorge hieße das, dass ganz normale Gemeindeglieder aneinander und an Menschen außerhalb der Gemeinde „Alltagsseelsorge“ im Sinne des „mutuum colloquium“ und der „consolatio fratrum“ zu üben beginnen. Primäre Aufgabe der Pfarrerinnen und Pfarrer wäre dann: Als Gesprächspartner für die Laienseelsorgerinnen und -seelsorger zur Verfügung zu stehen. Konkret: zum Beispiel die Mitglieder des gemeindlichen Besuchsdienstes regelmäßig zum Austausch einzuladen, um ihnen auf diese Weise eine Form von Supervision anzubieten.

Gegen diese Überlegungen scheint jedoch folgende Beobachtung zu sprechen: Nach den von den Kirchen regelmäßig in Auftrag gegebenen Umfragen richten sich die großen Erwartungen vieler Menschen nach Erneuerung und Relevanz des christlichen Glaubens weiterhin vorrangig an die Person der Pfarrerin bzw. des Pfarrers. Die dritte EKD-Umfrage von 1992 ergab, dass 80 bis 90 Prozent der Bevölkerung einen „guten“ bis „sehr guten“ Eindruck von der Pfarrerin/vom Pfarrer haben. Auch die vierte Mitgliedschaftsuntersuchung bestätigte dieses Bild. Es sieht so aus, als sollten Pfarrer und Pfarrerinnen „etwas verkörpern, gestalten und davon erzählen, wonach sich viele sehnen, auch wenn sie selbst nur noch vage benennen können, was sie meinen: heiles, unfragmentiertes Leben, Geborgenheit, Vertrauen, in der Verbindung sein mit dem, was das Leben trägt.“

Man sollte sich von diesen Ergebnissen der kirchlichen Mitgliedschaftsbefragungen jedoch nicht blenden lassen. Es ist selbstverständlich, dass sich die Erwartungen der sog. Kirchendistanzierten – und sie machen das Gros der Kirchenmitglieder und damit der Befragten aus – auf Pfarrer und Pfarrerinnen richten. Da Kirchendistanzierte am übrigen Gemeindeleben nicht teilnehmen, sind Pfarrer und Pfarrerinnen für sie die Repräsentanten der Kirchgemeinde, denen sie bei Kasualhandlungen bzw. beim Festtagskirchgang in herausragender Rolle begegnen. Die Entwicklung in den östlichen Bundesländern nach dem Zweiten Weltkrieg hat gezeigt, dass die Kasualpraxis die Kirche nicht retten kann. Vielmehr gilt, was Eberhard Winkler pointiert so ausgedrückt hat: „Nur eine theologisch gut begründete Verbindung von Kasualpraxis und Gemeindeaufbau entbindet die in den Kasualien und in der Volkskirche liegenden Chancen, und ohne diese Verbindung ist die Kasualpraxis in der nachvolkskirchlichen Situation zum allmählichen Absterben verurteilt.“ Es geht also in Zukunft darum, sich den Erwartungen kirchendistanzierter Mitglieder nicht zu verschließen, aber gleichzeitig den Umbau der Gemeinde in Richtung auf mehr Partizipation

und Mündigkeit der Gemeindeglieder voranzutreiben. Dass das zeitweise einem Spagat gleichkommt, sei nicht verschwiegen.

#### **4. Ziel: „Kirche in der Zivilgesellschaft“ (Wolfgang Huber)**

Immer noch erscheint die Kirche vielen Menschen als „Fortsetzung des Staates mit religiösen Mitteln.“ Wie stark diese Auffassung in den 1950er und 1960er Jahren in der alten Bundesrepublik die öffentliche Meinung bestimmte, wird schnell sichtbar, wenn man sich einmal die Aussagen von führenden Politikern – etwa Ministerpräsidenten – bei der Einweihung von Ev. Akademien oder anderen kirchlichen Zentren anschaut. Staatliche und kirchliche Repräsentanten waren der Überzeugung, dass die Kirche zusammen mit dem Staat als gleichberechtigte Partnerin die Gesellschaft bestimmte. Das Subsidiaritätsprinzip des Grundgesetzes hatte dafür den rechtlichen Rahmen geschaffen. Der Staat sollte möglichst wenig in das Leben seiner Bürger eingreifen und Aufgaben wenn irgend möglich an andere Institutionen delegieren. Überdies waren die Bestimmungen des Grundgesetzes von der Überzeugung getragen: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Diese Voraussetzungen sah man durch den christlichen Glauben gewährleistet.

Hinter den Überlegungen der Väter und Mütter des Grundgesetzes standen deren Erfahrungen mit dem totalitären Staat des Dritten Reiches. Anders als in der Kirchengeschichtsschreibung häufig zu lesen, knüpften die Kirchen nach dem Krieg nicht einfach an 1933 an. Vielmehr wurde ihre Stellung gegenüber 1933 stark aufgewertet. Die heutige Situation der Kirche als Minderheitenkirche mit volkskirchlichen Strukturen wird nicht zuletzt durch die aus der damaligen Situation resultierende privilegierte Partnerschaft zwischen Kirche und Staat gestützt. Es sieht nicht so aus, dass sich an der politisch gewollten Privilegierung der Großkirchen in absehbarer Zeit etwas ändern würde.

Welche Konsequenzen haben diese Beobachtungen für die zukünftige Gestalt und das Selbstverständnis der Kirche? Als qualifizierte Minderheit hat die Kirche die Möglichkeit, ihre Position in der Gesellschaft neu zu definieren. Sie muss sich nicht länger wie bisher ausschließlich durch das Gegenüber zum Staat definieren. Damit wäre zum Beispiel die Chance gegeben, die überstarke Verrechtlichung der kirchlichen Verwaltung zu überwinden, die bis heute hauptverantwortlich ist für den unguten obrigkeitlichen und damit menschenfernen Touch im Bewusstsein vieler Menschen. (Vgl. die Bezeichnungen für die kirchliche Verwaltung: Landeskirchenamt, Kirchenkanzlei, Bischofskanzlei, Oberlandeskirchenrat, Kirchensteuer

etc.) Wolfgang Huber schreibt: „Für eine zureichende Ortsbestimmung der Kirche in der Gegenwart ist es ausschlaggebend, dass sie die Dyade von Staat und Kirche hinter sich lässt und ihren Ort im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft wahrnimmt.“ Mit anderen Worten: Es geht darum, dass Kirche sich nicht nur als Gegenüber, sondern auch als Teil der Gesellschaft wahrnimmt. Die Voraussetzung dafür ist mit der Entwicklung der Gesellschaft der Bundesrepublik in Richtung auf eine Zivilgesellschaft gegeben. Die Zivilgesellschaft zeichnet sich durch drei Merkmale aus: 1. durch die Vielfalt der in ihr vereinigten Organisationen und Interessengruppen; 2. durch die Autonomie dieser Organisationen und Institutionen; 3. durch Zivilcourage, d.h. die Bereitschaft, sich durch persönliches Engagement zur Erhaltung und Erneuerung der Zivilgesellschaft einzusetzen. „Für eine Zivilgesellschaft ist entscheidend, dass durch das Wirken intermediärer Institutionen gesellschaftliche Kohäsionskräfte entstehen, die nicht direkt durch das politische System gesteuert sind.“ Die Kirche ist nun genau eine solche Institution, die ihren Ort „im Raum dazwischen“, d.h. zwischen Staat und Gesellschaft findet. Ziel ist also, dass die Kirche ihre öffentliche Aufgabe nicht nur im Gegenüber zum Staat, sondern als intermediäre Institution in der Zivilgesellschaft versteht und wahrnimmt. Damit würde sie sich in Zukunft weder allein als Kontrastgesellschaft noch als funktional integrierte Gesellschaftskirche verstehen müssen. Im Bild gesprochen: Sie hat weder die Aufgabe, immer nur Sand im gesellschaftlichen Getriebe zu sein, noch als dessen Schmiermittel zu fungieren. „Vielmehr besteht die gesellschaftliche Aufgabe der Kirche darin, auf Grund der ihr eigenen Botschaft und unter Inanspruchnahme ihrer spezifischen Kompetenz eine Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen. Sie vermittelt zwischen den Einzelnen und ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen; sie vermittelt aber vor allem zwischen den Einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes.“

Wie sieht diese Vermittlungsaufgabe konkret aus? Die Kirche muss auf Themen aufmerksam machen, die in der Öffentlichkeit sonst unbeachtet bleiben. Sie sollte Anwältin derer sein, die sonst keine Stimme haben. Wolfgang Huber nennt sie deshalb eine „Institution des Perspektivenwechsels“. „In der Erwachsenengesellschaft bringt sie die Lage der Kinder, in der Arbeitsgesellschaft die Lage der Arbeitslosen, in der Leistungsgesellschaft die Stimme der Leistungsunfähigen, in einer Gesellschaft der Jugendlichen die Stimme der Alten zu Gehör ... die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die die Generationen mit einander verbindet, ist ein besonderer Anlass dazu, die Lebensrechte künftiger Generationen zur Sprache zu bringen. Das Verständnis des menschlichen Lebens als Teil der Schöpfung macht die Kirche zur Anwältin der nichtmenschlichen Natur.“ Vor allem aber ist es ihre Aufgabe, ihre eigene Botschaft ernst zu nehmen und Menschen Brücken zum

Evangelium zu bauen. Nicht zuletzt, um auf diese Weise die Voraussetzungen der Zivilgesellschaft als Kultur des Helfens, die sie nicht selbst garantieren kann, im Bewusstsein zu halten.

Diese mehrfache Vermittlungsaufgabe kann die Kirche nur wahrnehmen, wenn sie sich aus einer staatsanalogen, bürokratischen zu einer attraktiven, von Verkrustungen befreiten Gemeinschaft „im Raum dazwischen“ weiterentwickelt. Der staatsrechtliche Rahmen der privilegierten Partnerschaft zwischen Staat und Kirche bietet dafür die besten Voraussetzungen.



# **Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat und ihre Wirkung auf die Religiosität der Menschen – einige religionssoziologische Anmerkungen**

Professor Dr. Gert Pickel, Leipzig

## **Einleitung**

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat gehören zu den Themen, die bereits seit frühen Zeiten der Disziplinen zum Diskussionsspektrum der Religions- und Kirchensoziologie aber auch der Politikwissenschaft zählte. Vornehmlich wurden das – zumeist rechtlich begründete – Verhältnis von Religion und Politik zueinander und der Umgang beider „Institutionen“ in der Verfassungsrealität miteinander beschrieben. Diese Beobachtungen unterlagen dann wieder meist Beurteilungen aus unterschiedlichen normativen Positionen. In der Regel war es die Frage, ob der Umgang miteinander eine freundliche oder eher eine unfreundliche bis feindliche Ausprägung annahm. Zeitlich vorgelagert stand noch die Frage zur Debatte, welche der beiden Institutionen nun die (politische) Hoheit gegenüber der jeweils anderen für sich beanspruchen konnte. Der zweite, historisch weit zurückreichende Diskurs war dabei ein vornehmlich europäischer. Scheint sich die Vormachtstellungsfrage spätestens mit der beginnenden Säkularisierung zugunsten der rein weltlichen Obrigkeit gelöst zu haben, so blieb die Frage der Art des Umgangs der institutionellen Vertreter von Religion und Politik miteinander bis heute auf der Tagesordnung. Sei es im Rahmen von Überlegungen zur manifesten Haltung von Kirchenvertretern zu politischen Themen, sei es in der Art der institutionellen Verschränkung zwischen kirchlichen und staatlichen Angelegenheiten oder Policies, sei es hinsichtlich der (zivil)religiösen Legitimation des Staates. Allerdings hat sich in jüngerer Zeit die Diskussion des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche teilweise in eine andere Richtung als zu früheren Zeiten verlagert, die neben der politischen Bedeutung eine religions- und kirchensoziologische Konsequenz mit sich führt. Es wird die Frage gestellt, wie sich ein bestimmtes institutionelles Verhältnis zwischen Kirche und Staat für die Kirche aber auch die Religion und die Religiosität der Menschen auswirkt.

## Der markttheoretische Zugang zur Bedeutung des Kirche-Staat-Verhältnisses

In Anlehnung an eine, aus dem angelsächsischen Sprachraum stammende, Betrachtung der Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit (dem so genannten Marktmodell des Religiösen) wird mittlerweile die Behauptung aufgestellt, dass möglicherweise eine weitreichende und konzeptionelle Trennung von Staat und Kirche in modernen Gesellschaften die „bessere“ Voraussetzung für eine hohe religiöse Vitalität<sup>1</sup> der Bevölkerung darstellt. Diese Argumentation beruht auf Erfahrungen mit der amerikanischen religiösen Situation, die sich durch eine hohe religiöse Pluralität (Kirchen, neue religiöse Bewegungen, Denominationen) bei gleichzeitig hohem Modernisierungsstand<sup>2</sup> und einer hohen religiösen Vitalität auszeichnet. Mittlerweile schließt die Mehrheit der amerikanischen Religionssoziologen (siehe nur Iannaccone 1992; Finke/Stark 2006; Stark/Finke 2000) aus diesem Befund auf eine, die gesellschaftliche Religiosität befördernde Situation einer rigiden Trennung von Staat und Kirche. In den USA ist diese strikte Trennung bereits ursprünglich in der Verfassung festgelegt und hat sich scheinbar eher positiv für die Situation des Religiösen ausgewirkt.

Diese Annahme darf nicht falsch verstanden werden: So ist damit keine Situationsbeschreibung aktiver Zurückdrängung und Verdrängung der Kirche aus der Gesellschaft gemeint, diese wird auch seitens der Markttheoretiker als ungünstig für die Entwicklung und den Bestand von Religiosität und Kirchlichkeit angesehen (siehe Froese/Pfaff 2009). Ist es nicht eher im Gegenteil sogar so, dass genauso solche repressiven Eingriffe aufgrund der Verbindung zwischen beiden Subsystemen möglich sind und kennzeichnen sie eben keine vollständige Trennung, im Sinne der Eigenständigkeit beider Institutionen, sondern eine zu starke Verzahnung. Im Gegenteil, es erscheint günstiger religiöse Repression durch die strikte Einhaltung einer für alle Religionen geltenden Religionsfreiheit, die am besten eben durch eine institutionell verankerte Trennung von Staat und Kirche abgesichert werde, zu vermeiden. Mehr noch – gerade diese rechtlich verankerte Trennung soll die Dominanz einer bestimmten Religion oder Konfession über andere religiöse Gruppen und Religionen verhindern – und damit auch den Raum für einen freien Entfaltung und einen freien Wettbewerb der Religionen schaffen. Die völlige Gleichstellung aller Religionen und religiösen Gruppierungen durch eine rechtlich abgesicherte staatliche Neutralität gibt jeder Religion den Freiraum ihren Platz in der Gesellschaft selbst, durch die Gestaltung

1 Unter religiöser Vitalität wird jedwede in einer Gesellschaft sichtbare Form von menschlicher Religiosität verstanden. Dies bezieht sich insbesondere auf das religiöse Handeln von Menschen.

2 Ein hoher Modernisierungsstand ist nach säkularisierungstheoretischen Annahmen ja ein zentraler Faktor für eine niedrige Religiosität in einem Gebiet, resultierend aus dem angenommenen Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne.

ihres spezifischen religiösen Angebotes zu bestimmen, ohne dass sie durch staatlich bevorzugte Religionen eingeschränkt, limitiert oder gar verfolgt wird. Eine so verstandene Religionsfreiheit sehen, am Rande bemerkt, die amerikanischen Religionssoziologen und Politikwissenschaftler in Europa in vielen Staaten als nur begrenzt umgesetzt an, verhindern dort doch die oft engen Verquickungen von Kirche und Staat gerade diesen freien Wettbewerb mit seiner positiven Wirkung auf die Religiosität der Menschen.

Und genau diese letzte Annahme ist religionssoziologisch nun besonders interessant: Aus der Sicht der Anhänger des Marktmodells, ist es diese Situation der Religionsfreiheit und größtmöglichen Trennung von Staat und Kirche, die sich positiv auf das Ausmaß der gesellschaftlichen Religiosität auswirkt. Voraussetzung dafür ist die Annahme einer grundsätzlichen Nachfrage hinsichtlich religiöser Angebote seitens der Bürger einer politischen Gemeinschaft. Einfach gesagt, jeder Mensch ist latent religiös. Diese (konstant vorhandene) Nachfrage variiert aber zwischen den Menschen – insbesondere in modernen Gesellschaften – immer mehr in der gesuchten Form des religiösen Angebotes. Der eine will in höherem Umfang Angebote für das Ausleben seiner individuellen Spiritualität, der andere klare – Sicherheit gewährleistende – religiöse Normen für die Organisation seines Lebens, der Dritte einen Raum des Rückzugs und der Kontemplation. Und gerade die Religionsfreiheit bietet jedem einzelnen Menschen nun die Möglichkeit, die für ihn plausibelste Art der Kontingenzbewältigung entlang seiner eigenen Interessen auszuwählen. Dies geschieht auf einem religiösen Markt, wo Religionen, Denominationen oder auch neue religiöse Bewegungen und Sekten ihre Form der Kontingenzbewältigung anbieten. Da ist es dann nur logisch, dass je vielfältiger die Angebote auf diesem religiösen Markt sind, sich desto mehr der, in immer stärker ausdifferenzierenden Gesellschaften nach religiösen Angeboten suchenden, Menschen aktiv religiös betätigen. Denn das genau besagt die religiöse Vitalität – eine in der Gesellschaft sichtbare Religiosität, die von den latenten religiösen Wünschen zu manifester Teilnahme an Religion wird.

Jose Casanova (1994) argumentiert in seinen Überlegungen ähnlich, und sieht noch einen weiteren Vorteil der Trennung von Kirche und Staat: Durch die „Verselbständigung“ der Kirchen gegenüber dem Staat, wie sie eine strukturelle und rechtliche Trennung beinhaltet, wird es den Kirchen ermöglicht als eigenständiger – und nicht von den Bürgern als Herrschaftsinstitution angesehener – Akteur in der Zivilgesellschaft einzutreten. Damit kann sie einerseits (neben einer Vielzahl anderer Nichtregierungsorganisationen) als legitimer Mitspieler in den öffentlichen und politischen Debatten der Zivilgesellschaft ihre Meinung ohne irgendwelche Kompromisse an



staatliche Vorgaben und Prämissen vertreten. Andererseits wird Kirche und damit Religion wieder sozial erfahrbar, weil sie öffentlich sichtbar und für die Menschen relevant ist. Zudem können sich spezifische Religionen dann durch ein Eintreten für bestimmte Gruppen in der Gesellschaft, insbesondere die sozial Schwachen, vom „Ruch“ der Herrschaftsinstitution lösen und neue Legitimität bei den Menschen finden.

Auch wird durch eine Abgrenzung der Kirche vom Staat – so wiederum Anhänger dieses Modells – die Möglichkeit der Ausweitung der Freiwilligenorganisationen auf dem religiösen Sektor erleichtert. Während es kaum Sinn macht soziale Hilfen durch privates Engagement in Gruppen zu unterstützen, wenn dies bereits der Staat zentral übernimmt, sieht dies bei einer stärkeren Eigenständigkeit der Religionen anders aus. Erst wenn Staat und Kircheninstitutionen zurücktreten können sich freiwillige Initiativen entfalten. Die Schaffung dieses, von Robert Putnam (2000) als Sozialkapital bezeichneten Gutes einer Gemeinschaft, stellt dabei eine bedeutsame Ressource für das politische System – im Sinne der Generierung von sozialem Vertrauen in der Bevölkerung – und für die Kirchen – im Sinne der Bildung einer Brücke zur säkularen Umwelt – dar und trägt maßgeblich zu gesellschaftlicher Integration bei.

### **Der säkularisierungstheoretische Zugang zum Kirche-Staat-Verhältnis**

Diesem Denken steht ein eher der Säkularisierungstheorie verbundenes Denkmuster gegenüber: Es sieht gerade in der engen Zusammenarbeit und auch der Verschränkung eines (der Religion gegenüber positiv eingestellten) Staates mit den Kirchen die besten Voraussetzungen für religiöse Vitalität. Die Argumentation zielt einerseits auf die – gerade auch finanziellen und organisatorischen – Unterstützungsleistungen, welche der Staat den Kirchen in vielfältiger Form zur Verfügung stellen kann, andererseits auf die Einbindung der Kirchen in die (subsidiäre) Organisation der Gesellschaft. Diese Einbindungen können die Handlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Kirchen und auch bestimmter Religionen befördern und wirken sich somit mittelfristig auch auf die Bindung der Menschen an die Religionen aus.

Diese Linie entspricht einem lange vorherrschenden klassischen Verständnis der bestmöglichen Konstellation Kirche-Staat. In früheren Überlegungen wurden die ausgehandelten sozialen Institutionen des Umgangs von Kirchen und Staat mit einer wesentlichen Beteiligung der Kirchen am gesellschaftlichen Handeln als natürlicher Sachbestand einer Gesellschaft wahrgenommen und der Ausschluss der Kirchen von gesellschaftlichen Prozessen dagegen als

feindlicher Akt der Verdrängung aufgefasst. Die Möglichkeit, dass es eine zu enge Verzahnung geben könnte wurde eher selten bedacht.

Selbst wenn eine solch einfache Annahme zwischenzeitlich kritischer gesehen wird, gibt es doch noch Anknüpfungspunkte in der Säkularisierungstheorie. So stellt zum Beispiel aus deren Sicht die Integration religiösen Unterrichtes in das Erziehungswesen einen wesentlichen Bestandteil der, für die Traditionsweitergabe notwendigen, religiösen Sozialisation dar. Und so ist es im Gegensatz zu den Annahmen der „Markttheoretiker“ aus Sicht der Säkularisierungstheorie gerade die Auflösung dieser institutionellen Verzahnung, welche die Bindekraft der Kirchen für ihre Mitglieder untergräbt und mittelfristig zu einem sozialen Bedeutungsverlust von Religion führt. Entscheidend hierfür sind der Prozess der fortschreitenden funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften, mit seiner immer stärkeren Zurückdrängung von Religiösem ins Private, und der Verlust der kommunalen Basis von institutionalisierter Traditionsweitergabe (vgl. Bruce 2002; Pickel 2009; Pollack 2009) – welcher nicht zuletzt aus der Aufweichung der früher gesicherten Zugriffe auf das Bildungssystem resultiert.

Auch auf der Ebene des Sozialkapitals von politischen Gemeinschaften ergibt sich eine gegensätzliche Position zum Marktmodell. Sehen die Markttheoretiker – wie oben aufgezeigt – die Einbindung des Staates in die sozialen Aufgaben der Kirche als eher schädlich für die Ausbildung von Freiwilligenarbeit und damit Sozialkapital an, verweisen andere Forscher auf die positive Wirkung staatlichen Engagements in diesem Sektor. So sind gerade die Organisationsstrukturen der Kirche zusammen mit ihrer staatlichen Finanzierung der Nukleus für sich um sie herum gruppierende Freiwilligennetzwerke (Roßteutscher 2009). Die Kirche stellt die Organisationsstruktur, der Staat stellt Teile der Finanzstruktur und dies zusammen ermöglicht dann erst die (langfristige) Funktionstüchtigkeit von vielen religiösen Freiwilligennetzwerken. Da die religiösen Freiwilligennetzwerke immerhin mehr als ein Drittel aller Freiwilligennetzwerke in Deutschland und mehr als die Hälfte in den USA ausmachen, führt eine Investition des Staates in die Zusammenarbeit mit den Kirchen zu wichtigen politischen Zielen – Integration der politischen Gemeinschaft, sozialem Vertrauen und zuletzt zu politischem Vertrauen und einer stabilen politischen Kultur.

## **Gültigkeit und Kontextualität**

Wie aufgezeigt besitzen beide vorgestellten Ansätze in sich stringente und kohärente Argumentationsstrukturen, das Problem ist – sie weisen in diametral gegensätzliche Richtungen: Würde nach dem säkularisierungstheoretischen

Modell eine möglichst enge Verknüpfung zwischen Kirche und Staat vorteilhaft für die Verbreitung von Religiosität sein – geht man denn davon aus, dass diese Beziehung positiv geprägt ist –, so würde seitens des Marktmodells eine größtmögliche Entkopplung von Kirche und Staat die für die Kirchen zu präferierende Option sein.

Auf der Ebene empirischer wissenschaftlicher Untersuchungen konnte bislang keine endgültige Entscheidung getroffen werden, welche der beiden Thesen ein höheres Maß an Gültigkeit besitzt. Die Ergebnisse verschiedener empirischer Studien sind dabei höchst widersprüchlich und weisen einmal in die eine, ein anderes Mal in die gegensätzliche Richtung (Chaves/Gorski 2001). Bei genauerer Sicht zeigt sich zumindest, dass für Europa – anders als teilweise für den nordamerikanischen Raum – kein Zusammenhang zwischen einer losen Kirche-Staats-Beziehung und der religiösen Vitalität der Bevölkerung zu bestehen scheint (Pollack/Pickel 2009). Umgekehrt findet sich aber auch kein eindeutiger Beleg, dass eine enge Verzahnung von Kirche und Staat für die religiöse Vitalität der Bürger in besonderem Maße förderlich ist.

Eher scheint es so, als dass eine möglichst ausgewogene Mischung der Verbindung von Kirche und Staat die besten Voraussetzungen für eine hohe religiöse Vitalität der Bevölkerungen zu erbringen scheint (Pollack/Pickel 2009: 148). So wird bei einer zu engen Verzahnung zwischen Staat und Kirche letztere als Herrschaftsinstitution angesehen. Diese Sicht erweist sich aber in den seltensten Fällen als für die Kirchen günstig, wird sie damit doch auch von vielen Menschen in Diskrepanz zu ihren individuellen Wünschen und sozialen Lagen gesehen. Zudem steht man in modernen Gesellschaften Institutionen, die einem „Vorschriften“ machen wollen, eher skeptisch bis ablehnend gegenüber.

Doch auch eine möglichst deutliche Trennung zwischen Kirche und Staat scheint – zumindest für den europäischen Raum – nicht die beste Lösung für die Kirchen zu sein. So herrscht im modernen Europa unter den Bürgern ein weit verbreitetes Verständnis vor, dass moderne Gesellschaften säkulare Gesellschaften sind (Casanova 1996). Unter dieser säkularen Konstitution des Denkens, ist aber ein Arrangement zwischen Kirche und Staat insbesondere dort bedeutsam, wo es um die Weitergabe religiösen Wissens und religiöser Traditionen geht. So ist aufgrund der in säkularen Gesellschaften stattfindenden Verdrängung von Religion ins Private die Gefahr groß, dass eben ein Traditionsabbruch des Religiösen einsetzt. Unter diese Rahmenbedingungen ist der rechtlich und institutionell gesicherte Zugang der Religionen und Kirchen zu den Sozialisationsinstanzen von hoher Wichtigkeit, und dies gilt dann insbesondere für das Erziehungssystem.

Entsprechend ist die kulturelle Kontextualität für die Auswirkungen eines bestimmten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat von Bedeutung. So muss man konfessionelle und kulturelle Unterschiede der Länder berücksichtigen, um die unterschiedlichen Wirkungen des Kirche-Staat-Verhältnisses besser herausarbeiten zu können: Ein religiöser Markt, kann nur dann seine positive Wirkung für die religiöse Vitalität einer Bevölkerung entfalten, wenn er vor einem für religiöse Argumente offenen sozialen Hintergrund stattfinden kann und nicht bereits eine weitgehende „Säkularisierung in den Köpfen“ Raum gegriffen hat. Religiöse Themen müssen dann einen selbstverständlichen Platz in der öffentlichen Diskussion der Gesellschaft einnehmen und gleichrangig zu säkularen Argumenten sein – wie dies Jürgen Habermas (2001) forderte. Finden wir aber, wie zum Beispiel heute in weiten Teilen Europa verbreitet, eine säkulare Öffentlichkeitskultur vor, dann ist es für die Kirchen oft günstiger Vereinbarungen mit dem Staat zu treffen, die ihnen den Zugang zur Öffentlichkeit auf institutionalisiertem Wege gewährleisten.

### **Was ist aus diesen Ausführungen zu folgern?**

Für alle Religionsgemeinschaften sind Sicherheitsrechte, welche ihre Position in der Gemeinschaft auch gegen den Staat absichern, von großer Bedeutung. Aus Sicht der Kirchen gilt es alle gegen Religionen gerichtete Repression zu unterbinden – und dies gelingt am besten dadurch, dass man den Staat als Beschützer der Religionsfreiheit in die Pflicht nimmt. Das Problem für manche Religion – aus der Religionsfreiheit sind keine Vorteilsrechte einzelner Religionen gegenüber anderen Religionen abzuleiten, sei diese Bevorzugung auch historisch-kulturell gewachsen. Im Gegenteil, spezifische Vorrechte sind vor dem Hintergrund des Gebotes der Religionsfreiheit weder rechtlich durchsetzbar noch unbedingt für die religiöse Vitalität ihrer Kirchenmitglieder hilfreich. So wirken sich partielle Loslösungen der Kirchen vom Staat nicht per se für deren gesellschaftliche Stellung ungünstig aus, im Gegenteil kann ein offener religiöser Markt und die Befreiung von staatlicher Umklammerung unter bestimmten kulturellen Rahmenbedingungen zu einer Rückkehr der Religiosität in die Öffentlichkeit führen, oder aber zumindest das „Kainsmal“ der Herrschaftsinstitution abschütteln helfen. Allerdings gilt es zu bedenken, dass der Theorie entsprechend von einer Öffnung des religiösen Marktes eher neu entstehende, kleinere religiöse Gruppierungen und Minderheitenkirchen profitieren würden als die in Europa bestehenden kulturell gewachsenen Großkirchen. Diesen wird seitens des Marktmodells eher ein Schrumpfungsprozess zugewiesen und die Steigerung der religiösen Vitalität neben ihnen vermutet.

Als Erkenntnis aus den vorgestellten Überlegungen wichtig ist, dass man die Betrachtungen des Staat-Kirche-Verhältnisses über die Jahrzehntelange alleinige Gegenüberstellung repressiver versus unterstützender Positionen des Staates hinaus erweitert und sich die Frage stellt, ob nicht möglicherweise auch eine Position kirchlicher Autarkie unter bestimmten Umständen eine wünschenswerte Option für die Kirchen sein könnte. Eine zu enge Verzahnung zwischen Staat und Kirche – und sei sie noch so gut gemeint – könnte die gleichen Folgen besitzen wie politische Repressionen – eine kontinuierliche Säkularisierung und einen Rückgang religiöser Vitalität in der Gesellschaft. Wie weit oder eng das Verhältnis der Kirchen zum Staat dabei sein sollte, um eine möglichst gute Rahmenbedingung für den Bestand von Religion in modernen Gesellschaften zu bieten, ist allerdings noch zu klären.

### **Literatur:**

Berger, Peter L., 1967: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York.

Bruce, Steve, 2002: *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford.

Casanova, Jose, 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago.

Casanova, Jose, 1996: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt/Main: 181-211.

Chaves, Mark/Gorski, Philip, 2001: Religious Pluralism and Religious Participation, in: *Annual Review of Sociology* 27: 261-281.

Finke, Roger/Stark, Rodney, 2006: *The Churching of America 1576-2005: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick.

Froese, Paul/Pfaff, Steven, 2009: Religious Oddities: Explaining the Divergent Religious Markets of Poland and East Germany. In: Pickel, Gert/Müller, Olaf (Hrsg.): *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden: 123-145.

Iannaccone, Laurence R., 1992: Religious Market and the Economics of Religion. *Social Compass* 39: 123-131.

Pickel, Gert, 2009: Secularization as an European Fate? Results from the Church and Religion in an Enlarged Europe Project 2006 In: Pickel, Gert/Müller, Olaf (Hrsg.): *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden: 89-122.

Pollack, Detlef, 2009: Rückkehr des Religiösen? Tübingen.

Pollack, Detlef/Pickel, Gert, 2009: Church-State-Relations and the Vitality of Religion in European Comparison. In: Pickel, Gert/Müller, Olaf (Hrsg.): Church and Religion in Europe. Results from Comparative Research. Wiesbaden 145-166.

Putnam, Robert (2000): Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community. New York.

Roßteutscher, Sigrid (2009): Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften.

Stark, Rodney/Finke, Roger, 2000. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley.



# Response

Dr. Ladislav Beneš, Prag

auf zwei Beiträge: „Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat und ihre Wirkung auf die Religiosität der Menschen – einige religionssoziologische Anmerkungen“ (Prof. Dr. Gert Pickel) und „Kirche und Staat in privilegierter Partnerschaft – Auslauf- oder Zukunftsmodell?“ (Prof. Dr. Peter Zimmerling)

<sup>1</sup>

Zuerst sehr herzlichen Dank den beiden Vortragenden. Ich kann in meiner Response eigentlich nur meiner sehr positiven Zustimmung Ausdruck geben, was ich allerdings doch etwas ausführlicher in lockerer Anknüpfung an beide Referenten tun möchte.

Wenn wir von möglichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche reden, dann reden wir heutzutage mehr oder weniger von partnerschaftlichen Beziehungen (Ich lasse das Wort „privilegiert“ jetzt bewusst aus). In unseren europäischen Demokratien – auch wenn wir die Kirche „aus dem Gegenüber zum Staat definieren“ (Zimmerling, 3<sup>2</sup>) – können wir – Gott sei Dank – von dieser Partnerschaft meistens positiv reden.

Ja, wie es verschiedene Partnerschaften unter den Leuten gibt – manchmal ist es eine heiße Liebe, andersmal etwas kühler, ab und zu ein bisschen Untreue oder auch eine kritische Distanz. Es gibt auch Gleichgültigkeit in so einer Beziehung. Aber Hass und Verfolgung haben hier hoffentlich keinen Platz mehr. Das ist eine – durchaus positive – Voraussetzung.

Jetzt kann man aber fragen: Braucht uns Kirchen eigentlich der Staat? Und wozu?

Wenn ich auf die Verhandlungen von Vertretern der Kirchen und des Staates bei uns in Tschechien zurückschaue, wo es primär um zukünftige

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag wurde im Rahmen des Forschungsvorhabens „Hermeneutik der christlichen, besonders tschechischen protestantischen Tradition in der Kulturgeschichte Europa“ (MSM 00216 20802) vorbereitet.

<sup>2</sup> Es bezieht sich auf die Nummerierung der Manuskripten von Herrn Zimmerling und Pickel, die mir zur Verfügung standen.



Finanzierung der Kirchen ging, denke ich: der Staat braucht uns nicht. (Ist das vielleicht nur eine Krise nach den ersten Ehejahren?)

Ich bin nämlich nicht ganz sicher, ob Vertreter des Staates überhaupt eine Ahnung haben, wozu sind wir eigentlich gut. Wenn Kirchen bei uns irgendwie ernst genommen werden, dann durch verschieden Verdienste in der Vergangenheit. Zum Beispiel hat man immer wieder schlechtes Gewissen, dass die Kirchen in der kommunistischen Zeit doch sehr hart verfolgt waren.

Aber wenn der Staat nicht genau weiß, wozu sind die Kirchen, wozu sind wir Christen eigentlich gut, dann ist das ja keine schlechte Position für die Kirche. Wir haben eine Chance von unseren Qualitäten zu überzeugen, wozu die Situation in unseren Gesellschaften in Europa, denke ich, ist so günstig wie vielleicht noch nie.

Falls der Staat doch etwas von uns erwartet – und es gibt diese Erwartungen in der Tat – dann sind das eigentlich mehr oder weniger Nebenprodukte unseres Existierens, vielleicht könnte man sagen: sekundäre Tugenden – Bildung, Kultur- und Traditionspflege, Ökologie usw. Auch vor der Wende wusste man bei uns, dass Christen anständige, zuverlässige Leute waren (wie ist es heute, lasse ich lieber beiseite).

Und es besteht hier also die Frage: inwieweit sich die Kirchen mit diesen Erwartungen arrangieren. Eine gute Partnerschaft muss doch gepflegt und unterstützt werden – durch Kompromisse, verschiedene Aufmerksamkeiten, Geschenke usw. Aber – wo liegt eigentlich die Grenze der Korruption schon?

Es ist also ebenso die Frage – wenn nicht gerade dieses Arrangieren mit den jeweiligen Kontexten – was es heute heißt, dass die Kirche „Fremdlinge und Pilger“ sind (1Pt 2,11). Was es heißt, dass die Kirche in der Partnerschaft ihr eigenes wirkliches Gesicht bewahrt.

Denn: Die soziologischen Studien gezeigt haben, wie wir es hier von Prof. G. Pickel hörten, dass es eigentlich nicht ganz klar ist, welches Modell der Lösung der Frage nach der Beziehung zwischen Kirche und Staat in welchem geopolitischen Kontext die religiöse Vitalität besser unterstützt. Herr Pickel plädiert ja für „eine möglichst ausgewogene Mischung der Verbindung von Kirche und Staat“ (Pickel, 5). Das finde ich als ein sehr positives Ergebnis. Dafür könnte man jetzt viele Beispiele liefern, ich möchte nur ein erwähnen, allerdings nicht aus Tschechien: Bei einer Tagung vor einigen Jahren, in der es um Vergleich der Finanzierungsmodelle der Kirchen in Europa ging, erzählte ein Schweizer mit etwas schwarzen Humor: In der Schweiz gibt es so viele unterschiedliche Finanzierungsmodelle und Regelungen des Verhältnisses

Staat und Kirche, wie viele es Kantone gibt. Trotzdem schrumpfen in der Schweiz alle Kirchen gleich.

Damit möchte ich auf eine Tatsache hinweisen: Diejenige Kirchen, die hinter sich ähnliche Geschichte wie in Tschechien haben, wo es innerhalb 90 Jahren ungefähr dreimal die Perioden der Gunst und Missgunst wechselten, und die Periode der Missgunst nicht nur tragisch, sondern auch relativ lang war, sind diese Kirchen heutzutage eher skeptisch, mistraurisch dem Staat gegenüber. So einen schwankenden Partner nimmt man schließlich nicht mehr (so) ernst.

Ja, wenn wir vom Staat ernst genommen werden, sind wir dafür dankbar. Immer – unter allen Regierungen – fanden auch die Gebete „für alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können“ (1Tm 2,2). Wir bemühen uns, darauf bedacht zu sein, was in der Gesellschaft „wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was rein und liebenswert ist“ (Phil 4,8). Aber zu hohe Erwartungen, was den Staat angeht, haben wir nicht. Auch der Staat erwartet nicht viel. Vielleicht müssen wir – beide Seiten – neu lernen, was es heißt: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9,40).

Es ist dann auch mehr verständlich, dass es sich das Angebot seitens der Kirchen nach der Nachfrage der Kunden richtet. Aber wir haben doch nicht nur ein Angebot an Kunden (das haben wir ja auch: „Kommt, kauft und esst, kauft ohne Geld...“, Jes 55,1), wir haben auch einen Auftrag, was sich nicht nach Gunst oder Missgunst des Staates orientiert.

Es ist also wirklich eine Frage für das Verhältnis zwischen Kirchen und Staat, wie die Kirchen definieren sich selbst, und zwar in Gesellschaften, die heutzutage nicht mehr monoreligiös sind. Wie definieren sich Kirchen unter diesen Umständen? Nach ihren sekundären Tugenden, wo sie gar nicht originell und einmalig sind? Nach ihren Ethos? Anständige Leute, ehrliche Steuerzahler und Regimekritiker gibt es wirklich überall. Ebenso wie verschiedene religiöse Künstler und Schwindler.

Was ist also die Hauptsache, die primäre Tugend, dasjenige, was unter allen Umständen unbedingt gesagt werden soll?

Wir wissen ja, es reicht unsere Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders nicht nur „auszurichten“. Diese will ja „realisiert“ werden – in den Kirchen vor Ort. Die Kirche ist ja ein Modell Beispiel dessen, was Gott für alle Menschen vorbereitet hat. Es wurde hier in einem Zusammenhang die Gemeindeaufbau erwähnt. Aber bitte Gemeindeaufbau weder als Arche Noahs (Rettung eines Restes), noch als ein Bollwerk den allen –Ismen gegenüber (Atheismus, Pantheismus, Kapitalismus, in Tschechien Katholizismus usw.). Sondern

Gemeindeaufbau als ein offenes System. Offen auf (und für) alle möglichen Seiten, damit „alle mühseligen und beladenen“ (Mt 11,28) dieser Welt kommen können und „sehen uns schmecken“ wie gut ist es. Aber – offen dem gekommenen und kommenden Königsreich Gottes entgegen. Wie eine offene Stadt und Licht auf dem Berge. Aber, diese Stadt und dies Licht bitte nicht mit der Kirche identifizieren zu wollen.

# Autorenverzeichnis

Ladislav Beneš ist Assistenzprofessor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag.

Klaus Fitschen ist Professor für Kirchengeschichte (Neuzeit und Antike) an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Peter Morée ist Assistenzprofessor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag.

Matthias Petzoldt ist Professor für Systematische Theologie (Fundamentaltheologie und Hermeneutik) an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Gert Pickel ist Professor für Kirchen- und Religionssoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Martin Prudký ist Professor für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag.

Peter Zimmerling ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

